# Das Evangelium

des

# heiligen Johannes

erläutert

von

**E. W. Hengstenberg,**

Dr. und Professor der Theologie in Berlin.

---

**Zweiter Band.**

**Berlin.**

Verlag von Gustav Schlawitz.

1862.

## Die vierte Gruppe, C. 7, 1—12, 50

enthält was sich auf dem letzten von Jesu besuchten Laubhüttenfeste und von da bis zum letzten Passa zutrug. Auf das Laubhüttenfest bezieht sich die Erzählung in C. 7. Was sich in der Zeit zwischen dem Laubhütten- und dem Enkänienfeste zutrug, beschreibt C. 8—10, 21. Auf das Enkänienfest bezieht sich V. 22—39. Ueber einen Aufenthalt jenseits des Jordan berichtet V. 40—42. Ueber die Reise Jesu nach Bethanien zur Auferweckung des Lazarus C. 11, 1—53. Jesus zieht sich nach Ephraim zurück, 11, 54. Die Rückkehr nach Bethanien, C. 12, 1—11, der Einzug in Jerusalem, V. 12 f.; endlich der Schluß des ganzen ersten Theiles der Hauptmasse in V. 37 f.

Alles in diesem Abschnitte dient zur Vorbereitung des Kreuzestodes Jesu. Der Haß der Juden ist in fortwährendem Wachsen begriffen und Jesus steigert ihn wie absichtlich durch das unablässige Hervorheben der den Juden so anstößigen Hoheit seiner Person. Diese Selbstbekenntnisse Jesu sind eine reiche Quelle der Erbauung für den Glauben. Die Ausführlichkeit, mit der über die ernsthaft sich gebehrdenden nichtigen Ausflüchte der Juden berichtet wird, die trotz aller scheinbaren Argumente, welche sie gegen Christum ins Feld führten, dem zermalmenden göttlichen Gerichte anheimfielen, ist reich an Mahnung und Warnung. Das letztere gilt insbesondere in Bezug auf Cap. 7, das uns in vollster Anschaulichkeit das Bild des natürlichen Menschen vor Augen stellt, wie er Christum haßt und flieht, weil er seine Lüste liebt und hegt und doch das nicht eingestehen will, vielmehr den rein auf sittlichem Gebiete liegenden Gegensatz auf das theologische Gebiet herüberspielt. „In diesem Cap. — sagt Anton — finden wir eine rechte Collection der Vorurtheile, da einer über Christum

dies, der andere das sagt. So fluctuiren die armen Menschenkinder, nicht ohne ihre Schuld, weil sie es nicht mit rechtem Ernste, pur um der Wahrheit willen angreifen, sondern wollen es nur ventiliren. So wird denn auch ein Ventus daraus, ein Luftstreich. In solcher Haut stecken wir nun, richten uns also darnach."

---

C. 7, 1. „Und Jesus wandelte danach in Galiläa; denn er wollte nicht in Judäa wandeln, weil die Juden ihn zu tödten suchten." Jesus hatte auch vorher in Galiläa sich ergangen. Er hatte sich dort während des ganzen Jahres aufgehalten, welches zwischen dem Passa in C. 5 und dem C. 6, 4 liegt. Nur das Wandeln aber nach der in C. 6 berichteten Begebenheit wird hier in Betracht gezogen, weil sich daran die Vorstellungen der „Brüder" knüpfen, die damit unzufrieden waren, daß Jesus so lange sich von Judäa entfernt hielt. — Die Juden sind hier nicht etwa die Judäer im Gegensatze gegen die Galiläer, sondern der Name bezeichnet, wie schon V. 2 zeigt, das ganze Volk. Die Seele dieses Volkes aber waren seine Oberen, und diese hatten in Judäa nicht blos ihren Sitz, sondern auch unbedingten Einfluß, anders wie in Galiläa, wo Herodes sie in Schach hielt, vgl. zu C. 4, 1.*) Das: „sie suchten ihn zu tödten" weist zurück auf C. 5, 16. 18. Die in jenem Cap. berichtete Thatsache bildete einen Wendepunct. Die Juden wurden dadurch nicht etwa blos vorübergehend auf Mordgedanken geführt, sondern sie behielten von da an dies Ziel fest und beständig im Auge. Den fortdauernden energischen Haß der Pharisäischen Partei bekunden im Einklange mit Johannes die in dieselbe Zeit fallenden Aussendungen der Emissäre, welche aus Jerusalem nach Galiläa kamen, worüber Matthäus in C. 15, 1 f. 16, 1 f. berichtet, Marcus in C. 7, 1 f. 8, 11 f. Jesus mußte in Folge

*) Luther: „Wie bei uns jetzt etliche Lande sind, da die Bischöfe nicht Gewalt haben, als hier zu Wittenberg, da die zornigen Junkern uns nichts thun dürfen, ob sie gleich gern wollten".

der Aufhetzungen dieser pharisäischen Sendlinge in das Gebiet von Tyrus und Sidon entweichen, Mt. 15, 21. — Unser V. faßt die Begebenheiten eines ganzen halben Jahres zusammen. Wir haben in dieser Kürze eine indirecte Verweisung auf die früheren Evangelien und diese gewähren in der That die Ausfüllung für die hier vorliegende Lücke. Wir finden diese Ausfüllung zuerst in C. 15—18 des Matthäus. In C. 14 wird in Einklang mit C. 6 hier die Speisung der 5000 und Jesu Wunderhülfe bei der Fahrt über den See berichtet. C. 19, 1 berichtet, wie Jesus Galiläa für immer verläßt, um nach Judäa zu ziehen. Die Abreise muß mit der in C. 7, 10 hier identisch seyn. Denn auch nach der letzteren kehrt Jesus nicht nach Galiläa zurück. Matthäus aber, der sich bis zur Passion auf die Vorgänge in Galiläa beschränken will, läßt die Anwesenheit Jesu in Jerusalem am Laubhütten- und am Enkänienfeste aus, Alles was bei Johannes bis zu C. 10, 39 erzählt wird, und so läßt er Jesum aus Peräa nach Judäa kommen, in Einklang mit C. 10, 40. „Und es geschah — sagt Matthäus — da Jesus diese Reden vollendet hatte, zog er hinweg aus Galiläa und kam in das Gebiet von Judäa, jenseits des Jordan.“ Daß Judäa für Jesum jenseits des Jordan lag, zeigt, daß er zunächst aus Peräa kam. Πέραν τοῦ Ἰορδάνου ist hier mit Beziehung auf den subjectiven Standpunct des Reisenden gesetzt. Der Sache nach entspricht das διὰ τοῦ πέραν τοῦ Ἰορδάνου des Marcus in C. 10, 1. Da ist τὸ πέραν τοῦ Ἰορδάνου stehende geographische Bezeichnung. Vgl. Beitr. 3 S. 313 f. Der Abschnitt des Matthäus, welcher die Ausfüllung zu C. 7, 1 darbietet, enthält mehrfache Hinweisungen darauf, daß die Vollendung des Geschickes Jesu nahe ist, daß wir uns am Vorabende der Passion befinden. „Von da an — heißt es in C. 16, 21 — begann Jesus seinen Jüngern zu zeigen, daß er nach Jerusalem ziehen müsse und vieles leiden von den Aeltesten und Hohenpriestern und Schriftgelehrten und getödtet werden und am dritten Tage wiederauferstehen.“ Die Thatsache der Verklärung, über welche in C. 17 berichtet wird, hat das Herannahen der dunklen Leidenszeit zur Voraussetzung. Gegen die Versuchungen, welche diese Zeit darbietet, bildet sie

ein Präservativ. Eine erneuerte Verkündung des bevorstehenden Leidens findet sich in C. 17, 22 f. — Marcus berichtet über die Speisung der 5000 und das Wunder auf dem Meere in C. 6, über die Abreise nach Judäa in C. 10, 1. Was dazwischen liegt, gibt also die Ausfüllung zu V. 1 hier. Die vielfachen Ortsveränderungen, über welche dieser Abschnitt berichtet, erläutern das περιεπάτει, er zog umher. — Lucas hat die Speisung in C. 9, 10—17. Was in V. 18—50 berichtet wird, fällt unter V. 1 hier. In V. 51—56 berichtet er, wie Jesus „da die Zeit erfüllet ward, daß er sollte von hinnen genommen werden" durch Samaria nach Jerusalem zieht. Daß Jesus dort ein Fest besuchen will, darauf führt die unfreundliche Aufnahme, die er bei den Samaritanern findet, „darum, daß er sein Angesicht gewendet hatte zu wandeln gen Jerusalem." Wir haben hier die Parallele zu V. 10 hier, um so mehr, da Jesus wegen seiner verspäteten Abreise wahrscheinlich den nächsten Weg wählte, und da, wenn Jesus incognito, οὐ φανερῶς ἀλλ' ὡς ἐν κρυπτῷ reiste, es nahe lag den gewöhnlichen Weg zu meiden, auf dem die Galiläer zu den Festen nach Jerusalem zogen. Sie schlugen, um den Anfeindungen der Samaritaner zu entgehen, meist den weiteren Weg durch Peräa ein. Lucas gibt darauf eine Reihe von Thatsachen, welche verschiednen Zeiten angehören. Im Ganzen und Großen gibt er die Thatsachen in ihrer chronologischen Reihenfolge, καθεξῆς C. 1, 3. Aber nachdem er dies bis dahin in der Hauptsache gethan, doch also daß er mehrfach mit der chronologischen Ordnung die Sachordnung verband, gibt er hier, ehe er zur Leidensgeschichte übergeht, einen Nachtrag von Thatsachen, die er nicht chronologisch anordnen wollte. Characteristisch für diesen Nachtrag ist, daß die Orts- und Zeitbestimmungen überall einen unbestimmten Character tragen. Daß man diesen Abschnitt mit Gewalt chronologisch einordnen wollte, das den verschiedensten Zeiten Angehörende und chronologisch Indifferente einer bestimmten Zeit zuweisen, hat der Harmonie der Evangelien großen Schaden gebracht. In welche Schwierigkeiten und Unmöglichkeiten man sich dabei verwickelt, zeigt z. B. Wieselers Synopse. Erst in C. 18, 35 f. lenkt Lucas wieder

in die chronologische Bahn ein. Da zieht Jesus über Jericho nach Jerusalem.

V. 2. „Es war aber nahe der Juden Fest, der Laubrüst.“ Der Evangelist bezeichnet den Standpunct, von dem aus er den Bericht in V. 1 abgestattet hat, und gibt somit die chronologische Begränzung für das: „er zog umher“ in V. 1. Der Anfangspunct war durch C. 6, 4 gegeben: von der Zeit des vorletzten Passas an. Den Endpunct erhalten wir hier. Es ist der Sache nach s. v. a. bis das nächste Laubhüttenfest herannahte. Dies letzte der jährlichen hohen Feste fiel auf den 15. Tag des siebenten Monats und war also von dem Passa durch ein halbes Jahr getrennt. Das ganze Volk verließ während dieses Festes seine Häuser und wohnte in Hütten. Die Bedeutung dieses Ritus wird in 3 Mos. 23, 42. 43 angegeben: „In Hütten sollt ihr wohnen sieben Tage. — — Auf daß erkennen eure Geschlechter, daß ich in Hütten wohnen ließ die Kinder Israel, da ich sie herausführte aus dem Lande Egypten.“ Das Volk vergegenwärtigte sich bei diesem Feste die Gnade, die Gott ihm einst bei dem Zuge durch die Wüste erwiesen, und belebte eben durch diese Vergegenwärtigung den Glauben, daß der alte Gott auch durch die Nöthe und Gefahren der Gegenwart sicher hindurchführen, wenn er es auch mannigmal auf rauhen Wegen leite, ihm doch die nöthige Pflege nicht entziehen und zuletzt die Sache, so drohend auch der Anschein sey, herrlich hinausführen werde.

V. 3. „Es sprachen nun zu ihm seine Brüder: Gehe hinweg von hier und ziehe nach Judäa, damit auch deine Jünger sehen die Werke, die du thust. V. 4. Denn Niemand thut etwas im Verborgenen und sucht doch selbst in Oeffentlichkeit zu seyn. Wenn du dieses thust, so offenbare dich der Welt. V. 5. Denn auch seine Brüder glaubten nicht an ihn.“ Wir haben zu C. 2, 12 gezeigt, daß unter den Brüdern Jesu im N. T. nicht leibliche Brüder, sondern seine nächsten Verwandten, die Söhne des Klopas und der Maria zu verstehen sind. Dagegen nun bietet unsere Stelle die einzige scheinbare Instanz dar. Sind die Brüder Jesu seine Vettern, so gehören drei von den vier in Matth. 13, 55 genannten Brüdern, Jakobus, Simon und Judas

unter die Zahl der zwölf Apostel. Nach Joh. 6, 70 umgaben die gesammelten Zwölfe bereits ihren Herrn. Nun erscheinen aber hier die Brüder in offenbarer Opposition gegen Jesum, sie wollen ihn meistern, werden von ihm als mit der Welt in befreundetem Verhältnisse stehend bezeichnet, der Apostel bemerkt ausdrücklich, sie haben nicht an Christum geglaubt. Es scheint hienach klar zu seyn, daß die Brüder Jesu von seinen damals schon unter die Apostel aufgenommenen Vettern verschieden sind.

Man könnte nun annehmen, die Brüder Jesu seyen hier andere Verwandte, außer den in den Kreis der Apostel aufgenommenen. Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß es solche gab. In Matth. 13, 55 wird außer den drei unter die Apostel Aufgenommenen noch Joses genannt. In V. 56 heißt es: „Und seine Schwestern, sind sie nicht alle bei uns?" Auch die Männer dieser Schwestern gehören nach alttestamentlichem und überhaupt Jüdischem Sprachgebrauche unter die Zahl der „Brüder" oder Verwandten Jesu. Man vgl. z. B. 1 Mos. 31, 23. 37. Aber bei näherer Betrachtung erweist sich diese Auskunft als unzulässig. Es verhält sich hier anders wie in Apgsch. 1, 14. Dort ist die Aufzählung der Apostel vorangegangen. Dadurch erhält das: „mit seinen Brüdern", seine Beschränkung: mit denjenigen unter seinen Brüdern, die nicht Apostel waren, also Joses und die Männer der Schwestern. Dagegen aber hier wird keine solche Beschränkung durch den Zusammenhang gegeben, und es fehlt also an der Berechtigung unter den Brüdern nur einen Theil der Brüder zu verstehen.

Bei tieferem Eindringen aber zeigt sich, daß man keinen Grund hat, die genannten drei Apostel aus der Zahl der Brüder Jesu hier auszuschließen. Man hat auf der einen Seite das: sie glaubten nicht an ihn, in V. 5 zu grob genommen, und von dieser Auffassung aus auch der Aeußerung in V. 3 und 4 einen schlimmeren Sinn beigelegt, als in dem sie gemeint ist, auf der andern Seite aber übersehen, daß auch in dem Apostelkreise damals noch viel Unreife vorhanden war. Schon die Art, wie Jesus in C. 6, 70 dem zuversichtlichen Bekenntniß entgegentritt, das Petrus im Namen Aller ablegt: „Wir haben geglaubt, daß

du bist Christus, der Sohn Gottes", weist darauf hin, daß dies Bekenntniß über den realen Glaubensstandpunct der Apostel hinausging, daß es nur einseitige Wahrheit hatte. Die Weise, in der Jesus dort von dem Verrathe des Judas redet, deutet an, daß Keime des Unglaubens auch noch bei Anderen vorhanden sind. Zu der dortigen Aeußerung, die Christus als der Herzenskündiger thut, bildet unsere sich gleich daran anschließende Erzählung den thatsächlichen Beleg.

Die „Brüder" denken nicht daran, daß Jesus durch das Gebot des Gesetzes verpflichtet ist zum Feste zu ziehen. Sie erkennen in ihm Christum, den Sohn Gottes, im Einklange mit C. 6, 69, der als solcher erhaben ist über die Vorschrift des Gesetzes. Nicht aus dieser entnehmen sie das Motiv, sondern einzig und allein aus der Mission Jesu, aus der Hoheit seiner Person, welche sich in dem Mittelpuncte des Volkes zur Anerkennung bringen muß. Sie zeigen ferner Eifer für Jesu Ehre und Verherrlichung. Sie erkennen auch ganz richtig, daß Jesus seine Thätigkeit nicht auf den obscuren Winkel Galiläas beschränken darf, daß der Heiland der Welt sich der Welt offenbaren muß. Jesus selbst hat wenige Tage darauf dieser Erkenntniß das Siegel aufgedrückt, indem er nach Jerusalem zum Feste zog und dort öffentlich im Tempel lehrend auftrat. In dem: „wenn du solches thust, offenbare dich der Welt", drückt das *wenn* keinen Zweifel aus, sondern es weist nur darauf hin, daß das Eine nothwendig das Andere nach sich ziehen muß. Das *wenn* steht ebenso z. B. in 1 Joh. 4, 11: „*Wenn* uns Gott also geliebt hat, so sollen wir uns auch unter einander lieben", Röm. 11, 21. „εἰ — sagt Winer S. 398 — behält die Bed. wenn auch da, wo es dem Sinne nach für ἐπεί, da, steht: der Satz ist dem Ausdrucke nach conditionell: wenn (wie es sich wirklich verhält) und der kategorische Sinn kommt für den Augenblick nicht in Betracht." Jesus trat in Widerspruch gegen seine Mission, sein eignes Messianisches Thun, wenn er sich dauernd in der Verborgenheit hielt. Anderthalb Jahre hindurch war er nun schon nicht mehr aus Galiläa herausgekommen. Die Brüder erkannten ganz richtig, daß es so nicht länger fort-

gehen konnte. Den Satz, den sie hier aufstellen: Niemand thut etwas im Verborgnen und will doch selbst frei offenbar seyn, erkennt Jesus selbst in C. 18, 20 als richtig an und erklärt, daß er solcher Regel gefolgt sey. Der Fehler der Brüder, welche von der richtigen Anschauung ausgehen, daß eine dauernde Trennung Jesu von dem Tempel, dem Hause Gottes, dem geistlichen Wohnsitze der ganzen Nation, moralisch unmöglich sey, ist einzig und allein der, daß sie Jesu Zeit und Stunde bestimmen wollen. Daß sie mit ihren Gedanken so frei hervortreten, erklärt sich daraus, daß sie Christum so nahe nach dem Fleische kannten. Mußte doch auch Maria in C. 2, 4 in ihre Schranken gewiesen werden. Auch da handelte es sich nur um die Stunde.

Es würde heißen gleich dem Blinden von der Farbe urtheilen, wenn man in das Glaubensleben eine logische Consequenz verlegen wollte. Jesum, den Meister, meistern zu wollen, das ist das schwere Gebrechen, von dem auch wir noch stets von Neuem ergriffen werden, sobald Er sich anders zeigt als wir erwarten zu dürfen glauben. Damals aber sollten die Gläubigen, auch die Apostel, den Heiligen Geist erst empfangen, „denn der Heilige Geist war noch nicht, weil Jesus noch nicht verherrlicht war", V. 39. Wir gewahren auch sonst in jener Zeit bei den Aposteln Schwächen, die demjenigen unbegreiflich erscheinen müssen, der die menschliche Natur nicht kennt. Man denke nur an das Wort, das Jesus kurz vor diesem Vorgange zu Petrus sprechen muß, da er grade so wie die Brüder hier, seinen Meister meistern will, Matth. 16, 23: „hebe dich Satan von mir, du bist mir ärgerlich, denn du meinest nicht was göttlich, sondern was menschlich ist", an das Verlangen der Söhne Zebedäi zur Rechten und zur Linken Jesu zu sitzen, Mt. 20, 20 f., den Rangstreit der Apostel noch vor Einsetzung des h. Abendmahles. Was speciell das: sie glaubten nicht an ihn, betrifft, so ist nicht zu übersehen, daß Johannes in C. 20, 8 sich selbst des Unglaubens anklagt, in C. 20, 27 seinen Mitapostel Thomas, daß Jesus kurz vorher auf die Frage der Jünger, warum sie den bösen Geist nicht haben austreiben können, geantwortet hatte: wegen eures Unglaubens, ja sie mitbegriffen hatte unter das ungläubige und

verkehrte Geschlecht. Daß Glaube und Unglaube keinen absoluten Gegensatz bilden, zeigt jenes Wort: ich glaube, hilf meinem Unglauben, zeigt auch Joh. 2, 11, wo von den Jüngern gesagt wird, sie haben nach dem Wunder in Kana an Christum geglaubt. Sie hatten also vorher nicht an ihn geglaubt. Und doch spricht Jesus in C. 1, 51 zu Nathanael: du glaubst. Nach Joh. 11, 15 sollen die Apostel, die doch als solche schon Glauben haben mußten, erst durch die Auferweckung des Lazarus zum Glauben gelangen. Einen Beweis aber dafür, daß der Unglaube der Brüder hier relativ zu fassen ist, grade so wie der Unglaube, den der Herr in Matth. 17, 20 allen seinen Aposteln vorwirft, gewährt die St. Apgsch. 1, 14, wo wir gleich nach der Auferstehung des Herrn die „Brüder“ Jesu im Kreise der Gläubigen erblicken. Die Meinung, erst durch die Auferstehung scheine ihnen das Licht des Glaubens aufgegangen zu seyn, hat wenig Wahrscheinlichkeit, da wir sie mitten in dem Kreise der Gläubigen erblicken, welcher Jesum schon während seines Erdenlebens umgeben hatte und nichts darauf hinführt, daß sie erst später zu diesem Kreise hinzugetreten seyen, auch die Auferstehung Christi noch zu neu war, als daß eine solche Wirkung schon jetzt von ihr erwartet werden könnte.

Grade bei den Vettern Jesu unter den Aposteln dürfen wir solche Unreife noch mehr erwarten wie bei den übrigen Aposteln. Hand in Hand mit der hier berichteten Thatsache ihres relativen Unglaubens geht ihre Stellung in den Apostelverzeichnissen. Sie sind überall an das Ende gerückt, zum Beweise, daß sie erst spät zum Apostolate berufen werden konnten, obgleich wir sie schon im Anfange des Messianischen Berufes Jesu in seinem Geleite erblicken, C. 2, 12. Sie hatten mehr zu überwinden, wie Andere. Darauf weist uns das Wort Jesu hin Matth. 13, 57: „Ein Prophet gilt nirgends weniger, denn in seinem Vaterlande und in seinem Hause.“ Wie hier, so wollten sie auch noch bei einer anderen Gelegenheit, Matth. 12, 46 f. und die Parallelst., Jesum meistern.

Man wende nicht ein, auf Apostel passe nicht das Wort: „die Welt kann euch nicht hassen.“ Wir haben bis dahin nir-

gends eine Spur, daß der Jüdische Verfolgungseifer sich auch auf die Apostel ausdehnte. Ueberall ist nur Jesus der Gegenstand desselben. „Sie hat mich vor euch gehaßt", C. 15, 18, dies Wort Jesu führt darauf, daß eine Zeit war, da der Haß nur noch auf Ihn ging. Noch ist die Scheidung von der Welt nicht vollständig vollzogen. Wo die Jünger ohne Zusammenhang mit Jesu auftreten, da dürfen sie von der Welt nichts Uebles fürchten. In Zukunft, wenn erst der Heilige Geist ausgegossen ist und Jesum in ihnen verklärt hat, wenn sie in der Kraft Jesu auftreten und der Welt bezeugen, daß ihre Werke böse sind, wird es anders werden, 15, 19. 17, 14.

Man wende auch nicht ein, die Brüder Jesu seyen allein nach Jerusalem gezogen, Jesus, ohne Zweifel an der Spitze seiner zwölf Apostel, erst später. Die Brüder können somit nicht zu den Aposteln gehört haben. Womit will man denn beweisen, daß Jesus damals seine zwölf Apostel bei sich gehabt habe? Schon daß Jesus nach V. 10 „nicht offenbarlich, sondern wie heimlich" auf das Fest zog, macht es unwahrscheinlich, daß er auf jener Reise ein so zahlreiches und Aufsehen erregendes Gefolge bei sich hatte. Der einzige Evangelist, der etwas eingehender über diese Reise berichtet, Lucas in C. 9, 51 f., weiß nichts von einem solchen Gefolge sämmtlicher Apostel. Es scheint nach ihm, daß Jesus nur seine vertrautesten Jünger bei sich hatte. In Jerusalem auf dem Feste fand sich Jesus mit den Zwölfen zusammen. Auf dem Wege aus Peräa nach Judäa zieht er an der Spitze der Zwölfe einher, Matth. 20, 17. So haben wir also in unserer St. keinen Grund von dem zu C. 2, 12 in Bezug auf die Brüder Jesu gewonnenen Resultate abzugehen.

Nach der Meinung der Brüder soll Jesus unter Anderm (καί) auch deshalb nach Judäa ziehen, damit seine Jünger die Werke sehen, die er thut. Die Jünger können natürlich nicht speciell die Jünger zu Jerusalem seyn, es sind die Jünger überhaupt. Nur wenn die Werke in dem Mittelpuncte der Nation geschahen, an dem das ganze Volk sich beim Feste versammelte, waren sie für die ganze Gattung der Jünger sichtbar; was im

Winkel geschah, war nur Einzelnen sichtbar und auch diese hatten daran nicht Alles was sie begehrten: sie mußten wünschen, daß die Werke Jesu an das vollste Licht der Oeffentlichkeit traten, daß sie im Angesichte der Auctoritäten, der Weisen und Klugen vorgenommen wurden, damit die Anklage verstumme, Jesus wisse nur der prüfungslosen Menge zu imponiren. Den Thaten in Galiläa mußte durch solche in Jerusalem das Siegel aufgedrückt werden. Der Vorwurf, der Ausdruck leide an Unklarheit, fällt auf die Ausleger zurück, die ihn ausgesprochen haben. Wo bei Johannes solche Unklarheit statt zu finden scheint, da liegt überall die Schuld an dem Mangel an exegetischer Vertiefung.

Niemand, sagen die Brüder in V. 4, thut etwas im Verborgenen und suchet doch selbst in Oeffentlichkeit zu sein. Jesus mußte nach seinen eignen Voraussetzungen als der Sohn Gottes, der König Israels die Oeffentlichkeit suchen. Er trat in Widerspruch gegen seine eigne Mission, wenn er sich dauernd in der Verborgenheit hielt, dauernd in einen Winkel einschloß, dauernd die Hauptstadt mied, wo die Stühle zum Gerichte waren, Ps. 122, welche das critische Tribunal war für alle Erscheinungen des Volkslebens. Anderthalb Jahre hindurch war Jesus nun schon nicht mehr aus Galiläa herausgekommen. Die Brüder erkannten ganz richtig, daß das nicht länger so fortgehen konnte. Παρρησία bezeichnet ursprünglich die Freimüthigkeit im Reden, dann überhaupt ein freies und offenes Wesen, vgl. 11, 54. 18, 20, wo Jesus den Satz, den die Brüder hier aufstellen, als richtig anerkennt und erklärt, daß er solcher Regel gefolgt sey. Unrichtig war nur die Folgerung der Brüder, daß Jesus eben jetzt, in dem Momente, den sie ihm vorschreiben wollten, aus der Verborgenheit hervortreten müsse. „Wenn du dieses thust", die Werke des Messianischen Berufes. „So offenbare dich der Welt", das Welttheater war für das Jüdische Volk in Jerusalem; wenn Jesus dort auftrat, gab er sich der Welt kund. Die Sünde ist nicht minder ein Geheimniß, wie die Gottheit Christi. Die noch in den Anfängen stehenden Brüder haben keine Ahndung von der Tiefe und Energie des Hasses der Pharisäer gegen Christum. Sie sind selbst von seiner göttlichen Sendung überzeugt. Er ist

im Besitze der herrlichsten Mittel sie zu documentiren. So hoffen sie, wenn er sich nur der Welt zeige, so werde es ihm gelingen ihren Widerspruch zu besiegen, wahrscheinlich sogar die Anerkennung des hohen Rathes zu erringen. — Zu V. 5 bemerkt richtig schon Heumann: „Sie glaubten nicht an ihn, das ist: ihr Glaube an ihn war noch nicht fest und stark genug: er hatte noch mit dem Unglauben zu streiten." Dieser niedere Standpunct des Glaubens zeigte sich nicht etwa darin, daß sie es dahin gestellt seyn ließen, ob Jesu Werke wirklich Messianische Werke seyen (Lücke), sondern vielmehr einzig und allein darin, daß sie Jesum meistern, ihm Zeit und Stunde vorschreiben wollen. Der lebendige Glaube an Jesum als den Sohn Gottes äußert sich darin, daß man ihn unbedingt thun und walten läßt.

V. 6. „Jesus nun spricht zu ihnen: meine Zeit ist noch nicht da, eure Zeit aber ist immer vorhanden." Zu vgl. ist C. 2, 4, wo Jesus zu seiner Mutter spricht: „Was mir und dir Weib? Noch kam nicht meine Stunde." Wie dort nach dem Zusammenhange die Stunde die ist, da es für Jesum angemessen ist der vorliegenden Noth abzuhelfen, so ist hier die Zeit die, nach Judäa zu ziehen, in voller Oeffentlichkeit aufzutreten, sich der Welt zu offenbaren. Die Juden suchten Jesum zu tödten, V. 1. So war also die Zeit sich der Welt zu offenbaren, zugleich die Zeit des Leidens, die Zeit des Ausganges, welchen Jesus zu Jerusalem erfüllen mußte. Wie die Stunde in C. 2, 4 und in V. 30 hier, so weist „die Zeit" auf Pred. 3, 1 hin, wo Zeit und Stunde mit einander verbunden werden: „Alles hat seine Stunde und seine Zeit hat jedes Verlangen unter dem Himmel." Die Beziehung auf diese Stelle weist darauf hin, daß Jesu Handlungen unter einer göttlichen Nothwendigkeit stehen. Es war thöricht, wenn die Brüder sich anmaßten Jesu den Seiger für diese welthistorische Zeit stellen zu wollen. Da konnte er nicht auf seine Brüder auf Erden sehen, sondern nur auf seinen Vater im Himmel. Daß wie bei dem οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου, so auch hier, der Sprachgebrauch nicht dem Evangelisten angehört, sondern Jesu selbst, zeigt das ὁ καιρός μου ἐγγύς ἐστι in Matth. 26, 18, vgl. auch Mc. 1, 15. — Daß

Jesus seine Zeit noch nicht für gekommen erachtete, hat man sehr mit Unrecht daraus erklärt, Er habe sich nicht eher in Jerusalem zeigen wollen, als bis die Anzahl der ihm günstigen Galiläer daselbst so groß seyn werde, daß das Synedrium sich fürchten mußte Hand an ihn zu legen. Es findet sich keine Spur davon, daß Jesus in Jerusalem die Galiläer zum Stützpuncte genommen hätte. Den wirklichen Grund erkennen wir aus V. 10. Jesus wollte nicht in einer Aufsehen erregenden Weise gleich in Jerusalem einziehen und dadurch die Catastrophe beschleunigen. Nicht am Laubhütten- sondern erst am folgenden Passafeste sollte er seinen Ausgang erfüllen, und es blieb ihm noch Wichtiges zu reden und zu thun übrig. So durfte er also zu dem Hüttenfeste „nicht offenbarlich sondern nur wie im Verborgenen" ziehen. — V. 7. „Die Welt kann euch nicht hassen; mich aber hasset sie, weil ich über sie zeuge, daß ihre Werke böse sind." Jesus zeugt nicht blos durch das Wort, er zeugt durch sein ganzes Daseyn. Jeder Blick auf ihn gab den entarteten Oberen einen Stich ins Herz. Bei den Brüdern Jesu und überhaupt bei den Aposteln war das noch nicht so. Da fühlte die Welt noch viel Verwandtes heraus. — V. 8. „Ziehet ihr auf dies Fest, ich ziehe nicht auf dieses Fest, weil meine Zeit noch nicht erfüllet ist." Das Präsens ἀναβαίνω ist wohl zu beachten. Den Festbesuch im Allgemeinen bejaht Jesus nicht und verneint ihn nicht, er läßt die Sache dahingestellt. Es war der Majestät Jesu zuwider eine bestimmtere Erklärung zu geben. Die Aufforderung der Brüder ging dahin, daß er mit ihnen auf das Fest ziehen solle. Jesus begnügt sich damit dies Ansinnen zurückzuweisen. Hätte er gesagt, nicht jetzt, aber über einige Tage, so hätten sie sich leicht einbilden können, daß ihre Vorstellungen auf ihn einigen Eindruck gemacht haben. Genau so verfährt Jesus in C. 2 gegen seine Mutter, die sich in die Angelegenheiten seines Berufes eindrängen will. Auch da sagt er nicht, daß er gleich darauf das Verlangte thun werde. Wie wenig die blos „diplomatische" Critik zureicht, zeigt sich hier recht deutlich. Statt οὐκ vor ἀναβαίνω ist οὔπω „die gewöhnliche Lesart der meisten Auctoritäten." Diese Lesart ist aber offenbar absichtliche Aende-

rung, von solchen ausgegangen, welche den scheinbaren Widerspruch beseitigen wollten, wie denn schon Porphyrius auf Grund dieses Scheines den Herrn der Unbeständigkeit beschuldigte. Οὔπω paßt nicht zu dem Vorhergehenden. Läge hier die bestimmte Aussage vor, daß Jesus später zu dem Feste reisen werde, so sollte man erwarten: ziehet ihr jetzt auf dieses Fest. Wenn man den ganzen Ton ins Auge faßt, in dem Jesus mit den Brüdern redet, unbedingt von oben herab, so wird man von vornherein nicht daran denken, daß er sie zu Mitwissern seines Geheimnisses gemacht, sie von seiner Absicht das Fest später zu besuchen in Kenntniß gesetzt habe. Das hatten sie eben jetzt nicht verdient. Wer sich selbst erhöht, soll erniedrigt werden. Hiernach ergibt sich auch von selbst, was von der Behauptung zu halten ist, es sey hier abermals ein Johanneischer Mangel an Präcision des Ausdruckes zuzugeben und mit Chrysost. ein νῦν μεθ᾽ ὑμῶν zu zu ergänzen.

V. 9. „Dieses ihnen sagend blieb er in Galiläa. V. 10. Als aber seine Brüder hinaufgezogen waren, da zog er auch hinauf auf das Fest, nicht offenbarlich, sondern wie im Verborgenen.“ Daß Jesus später noch zu dem Feste hinaufzog, stand in keiner Beziehung zu dem Gesetze des A. T., von dem er als der Sohn Gottes frei war, vgl. zu C. 2, 12. Der wahre Gesichtspunct liegt schon in den Worten der Brüder vor: Jesus mußte sich der Welt offenbaren. — Daß Jesus erst nach seinen Brüdern abreiste, darin lag schon großen Theils das: nicht offenbarlich. Die große Menge der Festbesucher traf schon vor dem ersten und Haupttage des Festes in Jerusalem ein. Aber damit ist doch dem: nicht offenbarlich u. s. w. noch nicht vollständig genügt. Jesus entließ seine Brüder um nicht mit dem Aufsehen erregenden Gefolge aller seiner zwölf Apostel zu erscheinen. Dann wählte er auch nicht die gewöhnliche Pilgerstraße, die aus Galiläa durch Peräa führte, sondern nahm seinen Weg durch Samaria. Die Schwierigkeiten, die er auf diesem Wege vorfand, Luc. 9, 51. f., mußten die meisten Pilger abschrecken. Der Weg durch Peräa war, wenn auch etwas weiter, doch gemüthlicher. Das ὡς mildert das ἐν κρυπτῷ. Seine Reise glich nur einer

solchen, welche im Verborgenen geschieht. Ebenso mildernd steht ὡς auch sonst mehrfach in dem Evang., z. B. 1, 40. 11, 18. Ein Reisen im strengsten Incognito wäre Christi unwürdig gewesen. Die Oeffentlichkeit wurde nur insoweit vermieden, als der Zweck von vornherein keine große Aufregung zu erregen und den Verdacht zu verhüten als ob er mit Aufrichtung eines Reiches umgehe, dies erforderte.

V. 11. „Die Juden nun suchten ihn auf dem Feste und sprachen: Wo ist jener?" Die Juden bilden keinen Gegensatz gegen die „Haufen" in V. 12, sondern Ἰουδαῖοι bezeichnet das Ganze des Volkes, mit Einschluß der Oberen, durch die ὄχλοι wird ein einzelner Theil bezeichnet, die Menge im Gegensatze gegen die Oberen. Da die Berechtigung fehlt unter den Juden speciell die Oberen zu verstehen oder überhaupt die feindlich gegen Jesum Gesinnten, so wird man auch das ἐκεῖνος, jener, nicht verächtlich nehmen dürfen. Es wurde von den Leuten verschiedner Richtung mit verschiednem Affecte gesprochen. Ἐκεῖνος steht nicht selten in emphatischer Bedeutung: der Berühmte, der Ausgezeichnete, Buttmann in den Stud. u. Crit. 60 S. 513. Als eine hervorragende Persönlichkeit wurde Jesus von allen Seiten angesehen. Die Gedanken der verschiednen Richtungen bewegten sich um ihn. Ἐκεῖνος, das sich im Evangelium des Johannes besonders häufig findet, an 70 mal, kommt in der Apoc. dreimal vor. Das kann auf den ersten Anblick auffallen. Aber auch οὗτος findet sich in der Apoc. nur zweimal. Daraus sehen wir, daß die Differenz aus der Verschiedenheit der Schriftgattung zu erklären ist, und lernen wie wenig ein blos mechanisches Verfahren auf diesem Gebiete zum Ziele führen kann. — V. 12. „Und es war viel Gemurmel in Bezug auf ihn unter den Haufen. Die einen sagten: er ist gut; andere sagten: nein, sondern er verführet die Menge. V. 13. Niemand jedoch redete offen von ihm aus Furcht vor den Juden." Warum blos ein Gemurmel, ersehen wir aus V. 13. Die dort verneinte παρρησία bildet das Gegenstück zu dem γογγυσμός hier. Man wagte nicht laut und kräftig seine Meinung zu vertreten, weil die legitimen Auctoritäten noch keinen definitiven Ausspruch gethan

hatten. Auch diejenigen, welche mit der allgemein bekannten Feindseligkeit der Oberen in Einklang standen, trugen doch Bedenken mit ihrer Meinung schroff hervorzutreten, theils weil eine Aenderung der Gesinnung der Oberen noch möglich war, vgl. V. 26, theils und besonders weil ein lebhaftes Hervortreten der öffentlichen Meinung als solches und abgesehen von dem materiellen Gehalt als ein Attentat gegen die Pharisäische Omnipotenz angesehen wurde. Das Volk sollte kein selbstständiges Urtheil haben. Hätten die Pharisäer ein solches aufkommen lassen, wo es ihnen günstig war, so hätten sie sich allen Wechselfällen ausgesetzt, welche die bewegliche öffentliche Meinung mit sich führt. In dem früheren Oestreich, auf dem der Druck des Polizeistaates lastete, wurden politische Erörterungen zu Gunsten der Regierung ebenso wenig laut, wie zum Nachtheil derselben. Die geistige Knechtschaft, in welcher der Pharisäismus das Volk hielt, tritt uns hier in einem höchst feinen Zuge entgegen. Daß auch die Pharisäisch Gesinnten sich nicht frei zu äußern wagten, das ist ein Umstand, der nur der Wirklichkeit entnommen seyn kann. Im Allgemeinen stimmt mit unserer Darstellung des Pharisäischen Druckes vollkommen die des Josephus, der z. B. in dem Werke vom Jüdischen Kriege B. 1 C. 5 § 2 von Alexandra sagt: „Sie herrschte über die Anderen, über sie die Pharisäer.“ Sie haben unter ihr Alles in Händen gehabt, haben verfolgt und zurückgeführt, welche sie wollten, gelöst und gebunden. Nach B. 18 der Archäol. C. 1 § 2 durften unter den Pharisäern selbst die Jüngeren den Aelteren nicht widersprechen. Gut kommt schon im A. T. vielfach für gut gesinnt vor. So in 1 Sam. 2, 26 von Samuel. In Prov. 2, 20. 14, 29 stehen die Guten im Parall. mit den Gerechten. In Pred. 9, 2 stehen der Gute und der Sünder sich entgegen. Zu dem: „er verführet die Menge“ bemerkt Lampe: Dadurch vertheidigen sie zugleich die schon gefaßten Plane Jesum zu tödten, weil solchen Verführern das Gesetz den Tod zuerkennt, 5 Mos. 13, 6.“ Augustinus: „Dictum est hoc ad eorum solatium, qui postea praedicantes verbum Dei, futuri erant ut seductores et veraces, 2 Cor. 6, 8.“ — Aus Furcht vor den Juden: der Einzelne scheute sich vor dem

Ganzen. Durch die Juden wird auch hier das Ganze des Volkes bezeichnet. Die Pharisäer aber, besonders die Oberen, waren die Seele dieses Ganzen. Die Furcht vor den Juden war die Macht, welche auch die Zunge der Wohlgesinnten band, zum Beweise wie wenig auch bei ihnen der Glaube noch zum vollen Durchbruch gelangt war. Der wahrhaftige Glaube treibt die Furcht aus.

V. 14. „Da es aber schon mitten im Feste war, zog Jesus hinauf in den Tempel und lehrete." Quesn.: „Siehe da den Moment gekommen, den Moment des Vaters, welchen Jesus erwartete sich den Priestern zu erklären." Es ist nicht grade der mittelste Tag im Feste gemeint. „Mitten im Feste" sind alle Tage, die zwischen dem ersten und dem letzten liegen. Bengel vermuthet, daß der Tag, an dem Jesus im Tempel lehrend auftrat, ein Sabbath war: Die Sabbati frequens prae caeteris medii festi diebus erat auditorium, et opportunus de sabbato sermo, v. 22. V. 15. „Und es wunderten sich die Juden und sprachen: wie kann dieser die Schrift, da er sie doch nicht gelernt hat." Γράμματα sind an sich die Wissenschaften, literae überhaupt — die Benennung daraus entstanden, daß die Schrift, Lesen und Schreiben, die Grundlage aller Gelehrsamkeit ist — Apgsch. 26, 24. Weil aber bei den Juden die ganze Wissenschaft sich auf die heilige Schrift bezog, so sind die γράμματα hier der Sache nach identisch mit den ἱερὰ γράμματα in 2 Tim. 3, 15. Das: „da er sie doch nicht gelernt hat", ist gleichsam im officiellen Sinne zu nehmen: da er doch nicht auf unseren hohen Schulen gewesen ist. Nur auf diesen konnte nach der damaligen Meinung eine wirkliche Erkenntniß gewonnen werden. (Cod. Sota bei Lampe: Etsi quis in scriptura et Mischnah versatus est, neque tamen sapientibus operam dedit, is plebejus est.) Daß Jesus sie nicht besucht hatte, wußten sie, da er eine allbekannte Persönlichkeit war, 6, 41 (Grotius: nemo praeceptorum in discipulorum suorum grege eum viderat). Die Verwunderung (vgl. Apgsch. 4, 13) konnte nur dann statt finden, wenn sie Jesum nicht als den erkannten, der er war. Sie hört auf, sobald in Christo der wahrhaftige Gottessohn erkannt wird.

Auf der anderen Seite aber konnte die Verwunderung ein Weg zum Glauben werden. Deshalb bietet ihnen Christus den Schlüssel zur Erklärung der auffallenden Thatsache dar.

V. 16. „Jesus nun antwortete ihnen und sprach: meine Lehre ist nicht mein, sondern des der mich gesandt hat." Zu vgl. ist 5 Mos. 18, 18, wo Gott von dem großen dereinst zu sendenden Propheten sagt: „Ich werde meine Worte in seinen Mund legen und er wird zu euch reden alles was ich euch gebiete." Geht diese Verheißung hier in Erfüllung, so verliert die Thatsache alles Räthselhafte. V. 17. „Wenn Jemand will dessen Willen thun, so wird er erkennen in Bezug auf die Lehre, ob sie aus Gott ist, oder ob ich aus mir selber rede." Was Jesus in V. 16 gesprochen war nicht bloße Behauptung. Es hatte eine Art von Begründung schon darin, daß die Thatsache in V. 15 sich dann ganz von selbst erklärt, für welche die Juden, wie ihre Verwunderung zeigt, wenigstens zunächst keine andere Erklärung hatten. Indessen war es jedenfalls angemessen noch auf andere Beweismittel hinzuweisen. Da ist nun das Erste, daß Jesu göttliche Sendung sich jedem bewährt, der in Gottes Wegen wandelt. Gottes Willen thun ist nur ein anderer Ausdruck für das, was in Luc. 1, 6 von Zacharias und Elisabeth gesagt wird: ἦσαν δὲ δίκαιοι ἀμφότεροι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, πορευόμενοι ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς καὶ δικαιώμασι τοῦ κυρίου ἄμεμπτοι. Es kann sich nicht auf einen einzelnen Punkt beziehen, sondern nur auf das Ganze des sittlichen Gebietes und namentlich auf die Grundforderungen der Liebe Gottes und des Nächsten. Aus dem A. T. ist besonders 5 Mos. 10, 12 zu vgl.: „Und nun Israel, was verlangt der Herr dein Gott von dir, außer daß du den Herrn deinen Gott fürchtest und wandelst in allen seinen Wegen und ihn liebest und dem Herrn deinem Gott dienest von ganzem Herzen und von ganzer Seele", ferner Mich. 6, 8: „Er hat dir angezeigt Mensch was gut ist, und was verlangt der Herr von dir, als daß du Recht thust und Liebe übest und demüthig wandelst mit deinem Gott." Aus dem N. T. Math. 7, 21 — den Gegensatz gegen das Thun des Vaters im Himmel bildet in V. 23 ἐργάζεσθαι τὴν ἀνομίαν — 12, 50. Luc. 12, 47.

Joh. 9, 31, wo gottesfürchtig seyn und den Willen Gottes thun mit einander verbunden werden, 1 Thess. 4, 3. Der Gegensatz gegen den Willen Gottes thun ist den Willen des Fleisches und der Vernunft thun, in Eph. 2, 3. — Es heißt nicht einfach: wer den Willen Gottes thut, sondern wer den Willen Gottes thun will. Wenn auch das Thun noch mit viel Unvollkommenheit behaftet ist, so muß doch die Grundrichtung des Willens darauf gerichtet seyn mit dem Willen Gottes Hand in Hand zu gehen, das Gesetz Gottes des Herzens Freude und Wonne, ihm zu genügen das Sinnen desselben bei Tage und bei Nacht, vgl. Ps. 1, 2. Ps. 119. Die Accentuirung des Willens hier tritt der Accentuirung des Wissens bei den damaligen Juden entgegen. Das Privilegium der Juden den Willen Gottes zu erkennen genügt nicht. Es muß die entschiedenste Neigung hinzukommen, den erkannten Willen Gottes zu thun, mit dem Willen Gottes muß sich der Wille des Menschen zusammenschließen. Das bloße Zusammenstimmen der Erkenntniß mit dem Willen Gottes ist eine schlechte Harmonie. Anton: „Wer das γνῶναι (den Verstand) cultiviren will, muß auch θέλειν (den Willen) bessern lassen. Wer das nicht thut, mit dem ist's ja ein blind Wesen, ein tolles, malitiöses, boshaftiges Wesen. — Die Leute thun als könnten sie solche Dinge nicht verstehen. Es wäre besser, wenn sie sprächen: wir wollen sie nicht verstehen.“ Calvin weist darauf hin, daß die Worte einen versteckten Tadel der Hörer enthalten, eine Aufdeckung der Verkehrtheit ihres Gemüthes, welche sie von dem Zugange zu Christo abhielt: Quo simul oblique illos perstringit. Nam unde fit, ut discernere nequeant, nisi quod rectae intelligentiae caput ipsos deficit, pietas scil. et studium obsequendi Deo. Sie kamen mit einer Reihe stattlicher Argumente gegen Christum angezogen. Christus weist darauf hin, daß das Alles nur Scheinwesen, eitler Dunst ist. Der eigentliche Grund liegt in der Beschaffenheit ihres Herzens. Grotius: Sicut oculi de coloribus tum demum recte judicant, cum nullo pravo humore suffusi sunt. — Dem Gottes Willen thun wollen hier entspricht in C. 8, 47 das aus Gott seyn. Wessen Wille sich mit dem Willen Gottes zusammenschließt, der ist aus Gott, weil solche

Harmonie nur in einem Gemüthe stattfinden kann, dem Gott sich mitgetheilt hat. Den Gegensatz zu dem: den Willen Gottes thun wollen, bildet das: Schlechtes üben in C. 3, 20, und ihm parallel ist: die Wahrheit thun, V. 21. — Gottes Willen thun wollen, das ist ein Zustand, der nur innerhalb des Bundesvolkes vorkommen kann. Nur diesem ist Gelegenheit gegeben diesen Willen zu erkennen, was die nothwendige Voraussetzung des thun wollens ist, vgl. Röm. 2, 18: γινώσκεις τὸ θέλημα — — κατηχούμενος ἐκ τοῦ νόμου, nur unter diesem sind die höheren Kräfte wirksam, welche die Willigkeit hervorrufen können, vgl. zu C. 3, 21. Die Heiden können nach dem Beispiele des Cornelius zu dieser Willigkeit nur durch den Anschluß an das Bundesvolk gelangen. — Wer zu Christo hinführen will, das ist ein practisches Resultat unserer Stelle, der wird sich bei den Scheinargumenten nur wenig aufhalten dürfen, womit der natürliche Mensch die häßliche Blöße seines Willens zu bedecken sucht, er wird vor Allem danach streben müssen diesen Willen Gottes Willen zu thun zu beleben, dann wird sich die Erkenntniß von selbst finden, und der Mensch wird sich des Blendwerkes schämen, wodurch er den rein subjectiven Grund des Widerspruches in das Object zu verlegen suchte. — Warum aber muß die Göttlichkeit der Lehre Christi sofort erkannt werden, wenn nur ein aufrichtiger Wille vorhanden ist, den Willen Gottes zu thun? Gottes Wille ist z. B. daß der Mensch sein Elend erkennt und Vergebung seiner Sünden sucht. Wer diesen Willen Gottes in sein Herz geschlossen hat, der wird mit Begierde die Lehre Christi von seiner ewigen Gottheit und seiner darin wurzelnden Versöhnung annehmen. Wer dagegen sein Elend vergoldet, wer Hochmuth übet, der muß durch diese Lehre Christi im innersten Grunde seiner Seele abgestoßen werden. Gottes Willen ist, daß wir Ihn lieben sollen von ganzer Seele und aus allen Kräften. Wer diesen Willen erfüllen will, der wird mit Begierde zu Christo herantreten, um in ihm den Tod seiner Lüste und Leidenschaften zu finden, welche die Gottesliebe ersticken. Wer dagegen, um den Willen Gottes unbekümmert, diese Lüste und Leidenschaften hegt und pflegt, verliert eben damit den Schlüssel zu der Lehre

Christi, er weiß mit Christo nichts anzufangen und seine hohen Aussagen von sich selbst, erscheinen ihm als leere Prätension. Schon als Vorbild der Vollkommenheit, als das leibhaftige Ideal muß Christus denjenigen, die den Willen Gottes thun wollen, lieb und werth, denen die ihn nicht thun wollen, verhaßt seyn. Er zeugt nicht blos durch sein Wort, er zeugt durch sein ganzes Daseyn gegen die Welt, daß ihre Werke böse sind, V. 7. Wer diese Werke thun will, der muß alles aufbieten sich dieses lästigen Zeugnisses, dieser fatalen Verkörperung seines Gewissens dadurch zu entledigen, daß er den Zeugen verdächtigt, zu dem die homines bonae voluntatis mit herzlicher sehnlicher Liebe emporblicken. Es gilt hier im vollsten Maße, was schon in Weisheit 2, 12—14 von dem Verhältnisse der Gottlosen zu der idealen Person des Gerechten gesagt wird, die erst in Christo vollkommen in die Wirklichkeit eintrat: ἐνεδρεύσωμεν τὸν δίκαιον ὅτι δύσχρηστος ἡμῖν ἐστι καὶ ἐναντιοῦται τοῖς ἔργοις ἡμῶν καὶ ὀνειδίζει ἡμῖν ἁμαρτήματα νόμου καὶ ἐπιφημίζει ἡμῖν ἁμαρτήματα παιδείας ἡμῶν. ἐπαγγέλλεται γνῶσιν ἔχειν θεοῦ καὶ παῖδα κυρίου ἑαυτὸν ὀνομάζει. ἐγένετο ἡμῖν εἰς ἔλεγχον ἐννοιῶν ἡμῶν. In den Reden Christi wird der alte Mensch überall aus seiner Verborgenheit herausgezogen und in seiner schimpflichen Blöße dargestellt. Man vgl. z. B. die Bergpredigt, das Gespräch mit Nicodemus, C. 6, wo Jesus alles Leben von dem Essen seines Fleisches und Blutes abhängig macht, also den natürlichen Menschen unbedingt dem Tode zuspricht. Das thut denjenigen wohl, die den Willen Gottes thun wollen, und also, was unzertrennlich damit verbunden ist, den alten Menschen hassen, dagegen aber empört es diejenigen, welche in dem Wesen des alten Menschen beharren wollen. „Wiedergeburt", wie verhaßt ist dies Wort dem natürlichen Menschen. — Unser Ausspruch zeigt, was von denjenigen zu halten ist, welche die „Moral" dem Glauben an den historischen Christus entgegenstellen. Jeder ist in demselben Maße unmoralisch, in dem er dem Glauben an den „historischen Christus" entfremdet ist. Die Tugenden, an denen er vielleicht reich zu seyn scheint, werden näher betrachtet glänzende Laster seyn. Es bleibt dabei was Bengel sagt: Patris doctrina et filii

doctrina eadem. Qui ergo consensionem cum voluntate Patris habet, doctrinam Filii agnoscet.

V. 18. „Wer von sich selbst redet, sucht die eigne Ehre, wer aber die Ehre des sucht, der ihn gesandt hat, der ist wahr und es ist keine Ungerechtigkeit in ihm." In formeller Anknüpfung an das: „aus mir selbst" in V. 17 weist der Herr auf einen zweiten Weg hin, auf dem die Ueberzeugung von der Göttlichkeit seiner Sendung gewonnen werden kann. Was es heißt seine eigne Ehre suchen, das konnten die Oberen der Juden an sich selbst, die Uebrigen an den Oberen sehen. Ehre von einander zu nehmen, und die Ehre von dem einigen Gott nicht zu suchen, C. 5, 44, vgl. 12, 43, das war damals, wie in allen Zeiten des Abfalls und der Erkaltung der Gottesliebe eine furchtbar grassirende Krankheit. Dem Heilande mußten selbst seine Feinde das Zeugniß geben, daß er von dieser Krankheit frei sey. Διδάσκαλε, so sprechen in Matth. 22, 16 die Pharisäer zu Jesu, οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς εἶ καὶ τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ διδάσκεις καὶ οὐ μέλει σοι περὶ οὐδενός, οὐ γὰρ βλέπεις εἰς πρόσωπον ἀνθρώπων, vielleicht mit der Anspielung auf das Wort Christi hier. Daß Jesus nicht die eigne Ehre suchte, sondern die Ehre desjenigen, der ihn gesandt hatte, das hatte sich von Anfang an in dem Verhältnisse bewährt, in das er sich zu den damals das Volksleben beherrschenden Mächten gesetzt hatte. Dies Verhältniß war das der schroffsten Opposition. Wer aber Ehre nehmen will, muß Ehre geben, muß dem Zeitgeiste schmeicheln, muß sich vor seinen bedeutendsten Trägern verneigen. Hätte Jesus so gehandelt, so würden ihn die Juden nicht zu tödten suchen. Der vorliegende Ausspruch gibt den Canon ab, nach dem noch jetzt alle Diener der Kirche zu beurtheilen sind. Im Sinne desselben sagt Paulus in 1 Thess. 2, 4: οὕτω λαλοῦμεν οὐχ ὡς ἀνθρώποις ἀρέσκοντες ἀλλὰ τῷ θεῷ und in Gal. 1, 10: εἰ γὰρ ἔτι ἀνθρώποις ἤρεσκον, χριστοῦ δοῦλος οὐκ ἂν ἤμην. — Den Gegensatz gegen das Wahre bildet die Lüge, 1 Joh. 2, 27. Den Gegensatz gegen den Wahren bildet der Lügner und Betrüger, vgl. 2 Cor. 6, 8: ὡς πλάνοι καὶ ἀληθεῖς, Matth. 27, 63. — Nicht wahr zu seyn, ist zugleich eine Ungerechtigkeit,

da die Wahrheit eine Schuldigkeit gegen den Nächsten ist, besonders auf dem religiösen Gebiete, wo es sich um Heil und Unheil handelt, vgl. Jes. 41, 26, wo wer die Wahrheit redet als ein Gerechter bezeichnet wird.

V. 19. „Hat euch nicht Moses das Gesetz gegeben, und Niemand von euch thut das Gesetz? Warum suchet ihr mich zu tödten?“ Der Herr, nachdem er die Beweismittel für seine göttliche Sendung angeführt hat, beschäftigt sich mit der Beseitigung des Einwandes gegen dieselbe, welcher aus seiner Verletzung des Sabbathsgebotes, vgl. C. 5, 9 f. entnommen wurde: wer sich in Widerspruch gegen Moses setze, der könne nicht von Gott seyn. Der Herr setzt formell der Anklage eine Gegenanklage entgegen: die Moses ihm entgegenhalten, stehen selbst mit Moses in grellem Widerspruch. Daß aber die Gegenanklage nur Form ist, der eigentliche Zweck die Beseitigung des Einwandes, das tritt in V. 21—24 deutlich hervor. Zu dem: „Moses hat euch das Gesetz gegeben“ ist 5 Mos. 33, 4 zu vergl.: „Gesetz verordnete uns Moses“; so sagt Moses dort selbst indem er sich objectivirt und vom Standpuncte des Volkes aus redet. „Keiner von euch thut das Gesetz“, das ist nicht so ins Allgemeine gesagt, sondern der Beweis liegt im Folgenden: was suchet ihr mich zu tödten? Der Ausdruck ist nicht hyperbolisch. Die Schuld ist im eigentlichsten Sinne eine nationale, an der die Einzelnen theils activ betheiligt sind, theils passiv, durch Gleichgültigkeit, Geschehen lassen. Wenn der Geist des Gesetzes in ihnen lebendig gewesen wäre, so würde sich wie in Richt. 20, 1 ganz Israel gegen solchen Frevel erhoben haben wie Ein Mann. — „Du sollst nicht tödten“, dies Gebot trat in Kraft, sobald erwiesen war, was im Folgenden erwiesen wird, daß die gegen Christum erhobene Beschuldigung eine ungegründete. Das Gesetz athmet überall den tiefsten Abscheu gegen den Mord. „Von Lügenworte sollst du fern seyn — heißt es in 2 Mos. 23, 7 — und den Unschuldigen und Gerechten nicht erwürgen.“ Nach 5 Mos. 19, 10 bringt unschuldig Blut, das in dem Lande des Herrn vergossen wird, über das ganze Volk Blutschuld. Gleich an der Schwelle der Thora wird Kains That zum war=

nenden und Schauder erregenden Beispiele hingestellt. Hier aber handelt es sich nicht um gewöhnlichen Mord, es handelt sich um Mordanschläge wider den, in Bezug auf den Moses gesprochen: „Der Mann, der nicht hören wird auf meine Worte, die er redet in meinem Namen, von dem werde ichs suchen", 5 Mos. 18, 19. Eine grellere Opposition gegen Moses kann nicht gedacht werden.

V. 20. „Antwortete die Menge und sprach: du hast einen bösen Geist, wer sucht dich zu tödten?" Die Menge redet nicht aus Unkenntniß der Anschläge der Oberen also: daß man Jesum zu tödten suchte, war eine offenkundige Thatsache, vgl. V. 25, wozu Anton: „Gott schickt es, daß bald welche kommen und sagen: „Ei, das ist ja der, den sie wollten tödten." Die schwatzen aus der Schule, die verrathen es, daß sie also flugs überzeugt werden, daß sie αὐτοκατάκριτοι werden. — Sie wollen das nicht Wort haben, aber es kommt doch an den Tag." Es ist das die Weise der Welt, daß sie offenkundige Thatsachen, deren sie bei anderer Gelegenheit sich rühmt, in Abrede stellt, wenn sie ihr in der Gestalt des Vorwurfes entgegengehalten werden und wenn sie sich damit in die Enge getrieben fühlt. „Du hast einen Teufel" das ist der Refrain der Juden, wenn sie sich im Gewissen getroffen fühlen und sich sonst nicht helfen können, vgl. 8, 48. 52. 10, 20. Dort sagen sie: „er hat einen Teufel und raset." Grade diese Stelle, vgl. V. 21, zeigt aber, daß es nicht bloße Redensart ist, wenn sie Jesum für von einem bösen Geiste besessen erklären. Allerdings handelt es sich um einen gestörten Zustand, aber sie leiten die Störung aus der Besitzung durch einen bösen Geist ab. Schon die Bosheit dieses Vorwurfes zeigt, daß die „Menge" hier keinen Gegensatz gegen die „Juden" bildet, daß wir sie nicht als gutmüthig und mit den Mordplanen der Oberen unbekannt zu denken haben, wogegen auch V. 21 f. entscheiden. „Ein Prediger — sagt Quesnel — darf nicht erwarten sich vor den Leuten der Welt gerechtfertigt zu sehen. Die bescheidenste Klage ist ein neues Verbrechen vor ihrem Geiste." — V. 21. „Antwortete Jesus und sprach zu ihnen: Ein Werk habe ich gethan und ihr Alle wundert euch

deshalb." Jesus ignorirt ihre Einrede (Grotius: „Da er gescholten ward, schalt er nicht wieder, 1 Petr. 2, 23. Ad convitium docendo respondet"), zum Beweise, daß sie nicht zur Sache gehörte, daß es nur eine leere Ausflucht war. Er begründet die Gegenanklage und räumt zugleich die Anklage aus dem Wege. „Ein Werk", nämlich das für die vorliegende Frage in Betracht kommt. Unter so vielen schönen Werken, die Jesus ihnen von seinem Vater gezeigt hat, C. 10, 32, ist es nur ein einziges, auf das sich die Beschuldigung gründet, während sie bei allen übrigen die Unanstößigkeit selbst zugestehen müssen. Schon diese Isolirtheit des Anstoßes machte von vornherein wahrscheinlich, daß das Aergerniß nur ein genommenes war. θαυμάζειν bezeichnet hier eine unwillige Verwunderung, vgl. das ἐμοὶ χολᾶτε, ihr zürnet mir, im Folgenden. Διὰ τοῦτο wurde von den Aelteren fast durchweg zum Folgenden gezogen, und diese Verbindung hat noch bis in die neuere Zeit hinein Vertheidiger gefunden, welche sich darauf berufen, bei Johannes stehe θαυμάζειν sonst immer entweder absolut oder mit dem bloßen Accusativ, und mit διὰ τοῦτο pflege er den Satz nicht zu schließen, sondern anzufangen, Gründe, die als rein empirische nicht von entscheidender Bedeutung seyn können. Solche Beobachtungen können nur die Regel feststellen, nicht aber Ausnahmen ausschließen. An sich nun ist die Verbindung des διὰ τοῦτο mit dem Folg. nicht schlechthin unzulässig. Es würde dann ausdrücken, daß die Ausführung in V. 22. 23 sich auf den nach V. 21 von den Juden genommenen Anstoß bezieht: deshalb wisset od. sage ich euch. Genau so steht διὰ τοῦτο in Matth. 18, 23: διὰ τοῦτο (λέγω ὑμῖν), ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Allein die Verbindung mit dem Vorherg., in der schon Theophylact vorangegangen, ist doch die zunächst liegende, besonders da auch in Mc. 6, 6 θαυμάζειν mit διά verbunden wird, vgl. τί θαυμάζετε ἐπὶ τούτῳ, Apgsch. 3, 12, und die Entscheidung für diese Verbindung gewähren C. 5, 16: διὰ τοῦτο ἐδίωκον τὸν Ἰησοῦν οἱ Ἰουδαῖοι und V. 18: διὰ τοῦτο οὖν μᾶλλον ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι, wo sich διὰ τοῦτο grade so wie hier auf die Stellung bezieht, welche die Juden in

Folge desselben Werkes zu Christo einnahmen. Die Behauptung: „Ungenau läßt Johannes dem ὄχλος antworten, während doch die Rede an die Oberen fortfährt", beruht auf der unbegründeten Unterscheidung zwischen der „Menge" und den „Juden" in V. 15. — V. 22. „Moses hat euch die Beschneidung gegeben, nicht, daß sie von Mose ist, sondern von den Vätern, und am Sabbath beschneidet ihr einen Menschen." Es heißt in 3 Mos. 12, 3 in einer Verordnung wegen Unreinheit der Weiber: „Und am achten Tage soll er beschnitten werden an seiner Vorhaut." Aber diese durchaus beiläufige Erwähnung kann Christus nicht im Auge haben. Er zielt vielmehr auf die Mittheilung der Einsetzung der Beschneidung im Verlaufe der Geschichte. Auch diese gehörte zur Thora. Und nachdem die Thora ergangen, beruhte die Verbindlichkeit der Beschneidung auch auf ihr, so sehr daß sie nicht verbindlich gewesen wäre, wenn sie nicht in der Thora gestanden hätte. Diese war die Codification aller Offenbarungen Gottes. Alles aus der vormosaischen Zeit, was fortdauernde Gültigkeit hatte, mußte in sie aufgenommen werden. In diesem Sinne also konnte gesagt werden, daß die Beschneidung von Moses komme. Seit Moses kam sie von Moses. Der Grund der Zurückführung auf Moses aber ist, daß Moses gegen Christum in die Schranken geführt war. Dieser selbe Moses hat durch das Beschneidungsgesetz einen Eingriff in das Gebiet des Sabbaths gethan — nach der Thora soll die Beschneidung stets am achten Tage erfolgen; da mußte sie also nothwendig unter Umständen mit dem Sabbath collidiren — und somit gezeigt, daß das Sabbathsgebot mit einem Körnlein Salz aufgefaßt werden muß, daß es gegen die Selbstsucht gerichtet ist, welche Alles zum eignen Vortheil ausbeuten will und nicht gegen die helfende Liebe. Im historischen Interesse aber und vielleicht im Blicke auf die Gegner und ihre Frage: „wie kann dieser die Schrift, da er sie nicht gelernt hat?" — es wäre ihnen gewiß sehr willkommen gewesen, wenn sie auch nur den Schein einer Unkunde hätten erhaschen können — wird noch gesagt, daß mit der Zurückführung der Beschneidung auf Moses natürlich ihre patriarchalische Abstammung nicht geläugnet werden soll. Den

Grund des Zusatzes darin zu suchen, daß der Werth der Beschneidung durch das höhere Alter gesteigert werden soll, liegt völlig fern. Nicht daß steht für: die Sache verhält sich nicht also (οὐχ οἷον Röm. 9, 6) daß, vgl. Phil. 4, 11, 17, hier 6, 46. 2 Cor. 1, 24. Gegen die Annahme, daß ein: sage ich, meine ich, zu ergänzen sey (Winer S. 526) entscheidet die zuerst angeführte Stelle. Ἐκ dient zur Bezeichnung des Urhebers. Die Beschneidung geht auf Gott zurück, aber zunächst ist sie durch die Patriarchen unter Israel eingebürgert worden, welche auf Grund der Weisung Gottes ihren Nachkommen die unverbrüchliche Haltung dieses Brauches einschärften. — V. 23. „Wenn ein Mensch die Beschneidung am Sabbath empfängt, damit das Gesetz Mose's nicht gebrochen werde, zürnet ihr mir, daß ich einen ganzen Menschen gesund gemacht habe am Sabbath?" Mit Recht bemerkt Kurtz Gesch. des A. B. 2 S. 131: „Die Beschneidung, die von dem Princip und Born des Lebens das Naturwüchsige, Unheilige, Unreine, Ungeweihte entfernt, soll von da aus in alle Verzweigungen des Lebens ihre Kraft und Geltung ausdehnen; sie trägt die Verpflichtung in sich alles Naturwüchsige in den übrigen Beziehungen des Lebens, die Vorhaut des Herzens, der Lippen, der Ohren ebenfalls zu beschneiden", und, fügen wir hinzu, was die Hauptsache ist — denn die Verpflichtung ist nur das Secundäre — die Gewähr des Gnadenbeistandes zu diesem Zwecke, vgl. 5 Mos. 30, 6. Indessen so wahr dies ist, so wurde doch durch die Beschneidung zunächst nur das einzelne Glied geheilt, an dem sie vollzogen wurde, und dessen Auswahl sich aus Ps. 51, 7. Hi. 14, 4 erklärt. Es wurde aus dem natürlichen Zustande der Unreinheit (die LXX geben in 3 Mos. 19, 23 ערלה, Vorhaut, durch ἀκαθαρσία wieder; nach dem Arabischen ist dies die Grundbed. des ערל, vgl. Gesenius in dem thes. s. v.) in den der Reinheit versetzt, des ἁγιασμός und der τιμή, 1 Thess. 4, 4. Die Heilthat Jesu aber bezog sich unmittelbar auf den ganzen Menschen. Man darf übrigens aus der Zusammenstellung der Beschneidung mit der physischen Heilung Jesu nicht schließen, daß auch die Beschneidung physisch heilende Bedeutung gehabt habe, man wird viel-

mehr den Vergleichungspunct allgemeiner fassen müssen. Die Beschneidung trägt im Gesetze rein religiösen Character. Der medizinische Nutzen ist ihr erst später angedichtet, um den Spöttereien solcher begegnen zu können, denen das religiöse Moment unzugänglich war. — V. 24. „Richtet nicht nach dem Angesichte, sondern richtet das gerechte Gericht." Das im N. T. nur bei Johannes vorkommende ὄψις, 11, 44. Apoc. 1, 16 bedeutet bei ihm nur das Angesicht. Daß diese Bedeutung auch hier festgehalten werden müsse, zeigen die Grundst. des A. T. 3 Mos. 19, 15: „Nicht sollt ihr Unrecht thun im Gerichte, nicht sollst du annehmen das Angesicht des Geringen und nicht sollst du schauen das Angesicht des Großen (auf diesen ist es eigentlich abgesehen), in Gerechtigkeit sollst du richten deinen Nächsten", 5 Mos. 1, 17: „Nicht sollt ihr Angesicht erkennen im Gerichte, klein und groß sollt ihr hören", 5 Mos. 16, 19. Mal. 2, 9. Dem κρίνειν κατ᾽ ὄψιν hier entspricht das βλέπειν εἰς πρόσωπον ἀνθρώπων in Mc. 12, 14. Das Angesicht repräsentirt die Persönlichkeit. Sie hatten nach dem Gesichte gerichtet, indem sie sich gescheut hatten mit ihrem Urtheil an das strahlende Antlitz Mose's heranzutreten, dagegen aber den mit demüthiger Miene „ohne Gestalt und Schöne" vor ihnen stehenden Christus verurtheilten. Der zweite Theil des Ausspruches ruht auf Sach. 7, 9: „Gericht der Wahrheit richtet" LXX: κρίμα δίκαιον κρίνετε. Mit vollem Rechte übrigens weist Anton darauf hin, daß der Eifer für das Gesetz nicht der wahre und eigentliche Grund des harten Urtheils über Christum war: „Es ist den Leuten nicht um das Gesetz zu thun. Der Mensch ergreift eine solche Larve gern, nur daß er sich möge loswickeln, daß ihm Christus nicht zu nahe komme."

V. 25. 26. „Da sprachen einige von den Hierosolymitern: ist es nicht dieser, den sie zu tödten suchen? Und siehe, er redet frei und sie sagen ihm nichts. Haben etwa in Wahrheit die Oberen erkannt, daß dieser Christus ist?" Die Hierosolymitaner hier bilden nicht etwa einen Gegensatz gegen die Juden in V. 15, „die Menge" in V. 20, sondern Johannes weist darauf hin, daß Jesus es bei dieser ganzen Scene vorzugsweise mit Bewohnern

Jerusalems zu thun hatte, wie es denn ganz natürlich war, daß diese bei einer Versammlung im Tempel die primas partes hatten, zumal beim Laubhüttenfeste, bei dem der auswärtige Besuch ungleich geringer war wie beim Passa. Auf die Bewohner Jerusalems führt der Vorwurf in V. 19, den Jesus vor einem Galiläischen Publikum gewiß nicht in solcher Allgemeinheit ausgesprochen haben würde — in den Hauptstädten pflegt die Sünde sich zu concentriren und früher zu reifen, vgl. Micha 1, 5. Jes. 1, 21. Ebenso das grobe δαιμόνιον ἔχεις. ἀληθῶς, wirklich, weist darauf hin, daß die Sache kaum glaublich. Dem correspondirt der folg. V. — V. 27. „Aber diesen kennen wir woher er ist, wenn aber Christus kommt, weiß Niemand woher er ist." Es ist nicht daran zu denken, daß sie auch gegen die Oberen die Verwerfung Christi behaupten wollen, sondern sie führen einen Grund an, wodurch die Annahme, daß die Oberen Jesum als den Christ anerkennen, zur Unmöglichkeit gemacht wird. Die Worte: weiß Niemand woher er ist, können natürlich nicht der Abstammung des Messias von David und aus Bethlehem widersprechen sollen, die von der Schrift so nachdrücklich bezeugt ist und von der ganzen Nation bekannt wurde, vgl. V. 42, Matth. 2, 5. 6. Sie weisen im vollen Einklange mit dem A. T. darauf hin, daß der Messias neben dieser geschichtlichen eine übergeschichtliche Weise der Existenz haben, daß in seiner Erscheinung etwas liegen werde, was unbedingt über alle menschlichen Factoren hinausliegt und nicht zu Hause gebracht werden kann. Eine Erscheinung oder Persönlichkeit, von der Niemand weiß woher sie ist, ist eine solche, die unbedingt aus dem natürlichen Causalnexus tritt.*) So stellt sich der Messias überall in der Weissagung des A. B. dar, wenn es z. B. in Micha 5, 3 heißt: „Und er steht und weidet in der Kraft des Herrn, in der Hoheit des Namens des Herrn seines Gottes"; wenn er in Jes. 9, 5 die hohen Namen: Wunderrath, Gottheld, Ewigvater, Friedefürst, erhält; wenn er nach Sach. 9, 10 herrscht von Meer zu Meer

*) Lampe: Coelestis ejus origo, a Prophetis praedicta, in Catecheseos antiquae reliquiis ut occultum rationi humanae mysterium considerabatur.

und vom Strome bis zu den Enden der Erde; wenn er nach Dan. 7, 13 mit den Wolken des Himmels, und nach Mal. 3, 1 als der Herr zu seinem Tempel kommt. Von diesem wunderbaren aus natürlichen Ursachen nicht erklärlichen Wesen können sie an Christo nichts entdecken. Alles schien ihnen da ordinär zu seyn und selbst weit hinter der Gränze rein menschlicher Erhabenheit zurückzubleiben, vgl. 6, 42. Der einzige Fehler in ihrem Räsonnement war der, daß sie unfähig waren die verborgene Herrlichkeit zu entdecken. Was sie suchten, mußte vorhanden seyn und war vorhanden (Luther: „Daß es wunderlich würde zugehen, und eine wunderbare Zukunft seyn, wie denn seine Mutter auch ist eine wunderliche Mutter worden, er hat eine seltsame wunderliche Ankunft gehabt"), aber es fehlte ihnen durch ihre Schuld das Auge es wahrzunehmen. Diese Verborgenheit der Herrlichkeit Christi wird von der Weissagung nicht minder bezeugt, wie das Vorhandenseyn derselben. Es heißt in Jes. 53, 2: „Und er schoß auf gleich dem Sprößling vor ihm und gleich der Wurzel aus dürrem Lande. Er hatte keine Gestalt noch Schöne: und wir sehen ihn, aber da ist kein Ansehen, daß wir sein begehrten." Diese Verborgenheit der Herrlichkeit war nothwendig, damit nur das Herz ihn finden könne, damit die von ihm ausgeschlossen würden, denen nicht durch ein brennendes Heilsverlangen die Augen aufgeschlossen werden. Verbirgt sich doch Gott auch in der Natur, damit er nur von den Suchenden gefunden werde. Mit Recht bemerkt Anton in Bezug auf die Ursache des Anstoßes, den die Juden hier an Christo nahmen: „Das kommt aber davon her, daß der Mensch über den Messiam sich nicht will rechte Mühe geben. Er denkt, kommt er, so kommt er. Lernen wir ihn kennen, so lernen wir ihn kennen. Ist ihm was daran gelegen, so wird es sich schon geben. Und sagen doch: ich habe das Meinige gethan. Ich habe eine Viertelstunde da gestanden, und habe es doch nicht können erschnappen! Ja es ist wahr, du hattest es auch nicht sollen erschnappen. Beuge deine Knie, gehe mit Gott um als mit Gott. Es ist kein Ernst dabei, keine Demuth und kein Anhalten."

V. 28. „Jesus nun rief, da er in dem Tempel lehrete und

sprach: Ihr kennet mich und wisset woher ich bin, und ich bin nicht von mir selbst gekommen, sondern es ist wahrhaftig der mich gesandt hat, den ihr nicht kennet. V. 29. Ich kenne ihn, weil ich von ihm bin und er mich gesandt hat.“ Die ersten Evangelien lassen Jesum nur einmal rufen, bei seinem letzten Rufe am Kreuze, Mt. 27, 50. Mc. 15, 37. Der affectvolle und daher für die Aeußerungen des Affectes besonders empfängliche Johannes dagegen erwähnt mehrfach des Rufens oder Schreiens Jesu, vgl. V. 37. 12, 44, und im Einklange damit tritt auch in der Apokalypse der Engel, der Jesum repräsentirt, mehrfach laut rufend auf, 7, 2. 10, 3. 18, 2. Mit Recht sagt Anton: „Ein schmerzliches, ein wehmüthiges Rufen. Also trug Christus seine Schmerzen über ihren blinden Zustand, über ihr blindes Verfahren.“ Es ist derselbe Affect, der sich in dem Worte kundgibt: Jerusalem, Jerusalem u. s. w. — „Ihr kennet mich und wisset woher ich bin“: Jesus wiederholt einfach das von den Gegnern Gesagte um daran den Gegensatz zu knüpfen. Der Sache nach ist es s. v. a. ihr meinet oder behauptet mich zu kennen und zu wissen woher ich bin. Man darf nicht mit vielen Ausl. annehmen, daß Jesus hier den Juden das äußerliche Kennen zugesteht. Wie sehr man bei dieser Auslegung einlegen muß, das zeigt sich schon bei Augustinus.*) Die Juden hatten Anspruch darauf gemacht, Jesum unbedingt zu kennen. Im Gegensatze dagegen hätte die Einengung der Kenntniß auf eine bestimmte Sphäre schärfer ausgedrückt werden müssen. — „Und ich bin nicht von mir selbst gekommen“: sie banden Christum ganz an die Erde, dagegen behauptet Christus seine göttliche Mission. „Sondern es ist wahrhaftig der mich gesandt hat.“ Ἀληθινός, wahrhaftig, weist darauf hin, daß bei Gott kein Unterschied ist zwischen Idee und Wirklichkeit, daß bei ihm nichts von Scheinwesen ist. Gott würde aber in das Gebiet des

*) Excepto virginis partu, totum noverant in Jesu, quod ad hominem pertinet: facies ipsius nota erat, patria ipsius nota erat, genus ipsius notum erat, ubi natus est sciebatur. Recte ergo dixit: et me nostis et unde sim scitis, secundum carnem et effigiem hominis, quam gerebat: secundum autem divinitatem: Et a me ipso etc.

Scheines herabsinken, des wahrheitslosen Wesens, wenn Christus nicht sein Gesandter wäre. Denn er hat durch seine Werke sein Siegel auf ihn gedrückt. Statt ἀληθινός könnte auch ἀληθής stehen. Ist Gott nicht ἀληθής, so hört er auch auf ἀληθινός zu seyn. Denn nur der Wahrheit übende Gott ist der wahrhaftige Gott. Die Hinweisung auf die factische Legitimation, wie sie in diesen Worten enthalten ist, beseitigt den Schein, daß Christus blos der Behauptung eine Behauptung entgegengestellt habe. Auf diese factische Legitimation beruft sich Christus gewöhnlich, wenn die Gegner ihn an die Erde ketten und vom Himmel losreißen wollen, vgl. 5, 36: „Die Werke, die mir der Vater gegeben hat, daß ich sie vollende, eben diese Werke die ich thue, zeugen, daß der Vater mich gesendet hat", 6, 27: „denn diesen hat der Vater versiegelt, Gott", 10, 25. 32. 14, 11. 15, 24. 1 Joh. 5, 10. — In den Worten: den ihr nicht kennet, soll nach Mehreren die Ursache angegeben werden, weshalb sie Christum nicht erkennen. Calvin: significat non mirum esse, si notus Judaeis non sit, qui Deum ignorant: nam hoc est recte sapiendi initium, in Deum respicere. Andere bestimmen den Sinn also: Daß sie Gott nicht kennen, das zeigen sie eben dadurch, daß sie den, welchen er gesandt hat nicht kennen, obgleich sie fälschlich vorgeben ihn zu kennen. Man kann nicht Gott kennen, ohne zugleich Christum zu kennen. Besser aber wird man erklären: den ihr nicht kennet, weil ihr durch die Verwerfung desjenigen, den er gesandt hat, die Brücke abgebrochen habt, so daß also die Worte die traurige und tragische Folge der Verkennung Christi angeben. Darauf führt C. 8, 19: οὔτε ἐμὲ οἴδατε οὔτε τὸν πατέρα μου· εἰ ἐμὲ ᾔδειτε καὶ τὸν πατέρα μου ᾔδειτε ἄν. Vgl. zu 5, 37. 1, 18. 6, 46. 14, 6. Matth. 11, 27. Man kann Christum nicht verkennen ohne zugleich Gott zu verkennen und also gottlos zu werden. Das ist der tödliche Abgrund, in den diejenigen stürzen, die leichtsinnig sich von Christo lossagen. Der Rationalismus hat das nicht minder erfahren müssen wie das Judenthum. Wie dieses wollte er Gott festhalten, da er den historischen Christus verließ. Wie dieses gab er sich sogar die Miene, daß er aus Liebe zu Gott sich von Christo abwandte.

Aber wie rasch hat er die Bahn von Deismus zum Pantheismus und Atheismus durchlaufen, zum Beweise daß der Gott, den er Christus entgegenstellte, in Wahrheit nicht mehr Gott war. — In dem: „ich kenne ihn, weil ich von ihm bin und er mich gesandt hat" liegt der Grund der Thatsache daß die Verkennung Christi durch die Juden die Verkennung Gottes zur traurigen Folge hat. Den Vater kennt Niemand als nur der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will.

V. 30. „Sie suchten nun ihn zu greifen, und Niemand legte die Hand an ihn, weil seine Stunde noch nicht gekommen." Die Juden werden erbittert darüber, daß Christus Gott ihnen unbedingt abspricht, sich unbedingt zuspricht, Gott, dessen Sache sie zu führen behaupteten. Πιάσαι, fassen, das ist die Losung bei den Juden in diesem ganzen Abschnitte, 32. 44. 8,20. 10,39. 11, 57. Matthäus und Mc. haben dafür κρατεῖν, was Johannes in solcher Bedeutung nicht hat. An den Sprachgebrauch des Evang. schließt sich Apoc. 19, 20 an. Da wird das Thier gefaßt, das in dem Streben Christum (in seinen Gliedern) zu fassen in die Fußstapfen der Juden getreten war. Zu dem: „seine Stunde war noch nicht gekommen", vgl. zu 2, 4. 7, 6. Hier ist die Stunde nach dem Zusammenhange die Zeit, da Jesus gegriffen werden sollte, vgl. 18, 12. „Seine Stunde war noch nicht gekommen", so heißt es wieder in C. 8, 20. Die Worte sind für alle Diener Christi höchst tröstlich. Wie dem Haupte, so wird auch den Gliedern Niemand ein Haar krümmen dürfen, bis ihre Stunde gekommen. Ist dies, so dürfen sie guten Muthes seyn. Sie sind dann, auch wenn die Stunde gekommen, nicht in der Menschen, sondern in Gottes Hand. Völlig fremdartig sind Gedanken wie die: „Unstreitig war es besonders die Furcht vor dem geneigteren Theile des Volkes, was die Feinde abhielt." Das hemmende Moment war vielmehr die Gewissensregung, also eine göttliche Wirkung. Da die Stunde gekommen war, ließ Gott diese Wirkung aufhören, sprach er wie einst vor der Sündfluth: „mein Geist soll nicht ferner richten in dem Menschen." Da griffen und tödteten sie Christum und in ihm sich selbst.

V. 31. „Viele aber aus der Menge glaubten an ihn und sprachen: Wird etwa Christus, wenn er kommt, mehr Zeichen thun, denn dieser gethan?“ Mitten in der Wüste des Unglaubens eine erquickende frische Flur des Glaubens, ein Unterpfand für die Kirche aller Zeiten, daß ihre Arbeit nicht vergeblich ist, daß sie nicht sprechen darf: „ich habe umsonst gearbeitet, um nichts und Eitles meine Kraft verschwendet.“ Humiles et pauperes salvos faciebat Dominus, sagt Augustinus, er hat es damals gethan und wird es zu allen Zeiten thun. „Darum sollen wir den Samen ausstreuen und geduldig warten bis er im Verlaufe der Zeit seine Früchte trägt.“ (Calvin.) Die „Vielen“ hier sind die Menschen des guten Willens in C. 7, 17. Der Schluß ist: so muß also dieser wohl Christus seyn. Indem sie von der Erscheinung Christi als zukünftig reden, stellen sie sich auf den Standpunct der Gegner, vgl. V. 27. Eben daß Christus, wenn er kommt keine größeren Wunder thun kann, ist der Grund, daß er schon gekommen seyn muß.

V. 32. „Es hörten die Pharisäer, daß der Haufe dieses von ihm murmelte, und es sandten die Pharisäer und die Hohenpriester Diener, daß sie ihn griffen.“ Die Pharisäer werden an die Spitze gestellt, weil von ihnen der geistige Impuls ausging, die Hohenpriester folgen, weil zu der Sendung die amtliche Auctorität gehörte: die ἀρχιερεῖς, der Hohepriester, nebst den übrigen vornehmsten Priestern, den Vorstehern der Priesterclassen, als die vornehmsten Mitglieder des hohen Rathes. In V. 45 ist die Ordnung eine umgekehrte. Ebenso 11, 57. In 12, 10 blos die ἀρχιερεῖς. Die abgekürzte Bezeichnung des hohen Rathes findet sich in den ersten Evangelien nur ausnahmsweise, Mc. 14, 10, wo die ausführliche Bez. kurz vorhergegangen war, 15, 10. 11. Lc. 23, 4. 23, durchaus gewöhnlich ist die ausführlichere.

V. 33. „Jesus nun sprach: noch eine kleine Zeit bin ich bei euch, und ich gehe zu dem, der mich gesandt hat. V. 34. Ihr werdet mich suchen und nicht finden, und wo ich bin, dahin könnt ihr nicht kommen.“ Die Rede Jesu ist nicht an die Diener der Hohenpriester gerichtet, sondern in Veranlassung ihrer ihm

bekannt gewordenen Sendung an diejenigen, mit denen er es hier immer zu thun hat, an „die Juden", „die Menge", die das ganze Volk repräsentirt. Dies zeigt deutlich das sich auf das Volk beziehende: „ich bin bei euch", „ihr werdet mich suchen." Er weist sie darauf hin, wie thöricht es ist, daß sie seine nur noch kurze Anwesenheit nicht besser nützen, daß sie denjenigen aus dem Wege räumen wollen, der doch bald genug sie verlassen wird und mit ihm alles Heil, so daß sie Grund genug haben werden in schmerzlicher Sehnsucht ihn zurückzuwünschen. (Grotius: renuntiaturus legationem, quasi dicat: videte quomodo tractandus sit vobis legatus.) Zu dem: „ihr werdet mich suchen und nicht finden" ist zuerst Am. 8, 12 zu vgl.: „Sie werden umherlaufen zu suchen das Wort des Herrn und nicht es finden", während sie jetzt den Propheten des Herrn mit Schimpf aus dem Lande vertreiben. Dann Prov. 1, 28, wo Salomo die verschmähte Weisheit sagen läßt: dann (wenn die Folgen der Verschmähung sie treffen) werden sie rufen und ich werde nicht antworten, sie werden mich suchen und werden mich nicht finden. (Michaelis: supponuntur autem hic, qui nonnisi ex sensu incumbentis mali, a quo liberari velint, sapientiam quaerunt. Si enim sincere ac serio quaererent, inventuri omnino essent. Ewald: „Freilich heißt es dann V. 28—31 wird man dann in der Stunde der Gefahr die stets verschmähte Weisheit eifrig suchen, aber weil nur aus Angst und Verworrenheit umsonst.) Das Wort: „die mich suchen werden mich finden" Prov. 8, 17 kann hier nicht in Erfüllung gehen, weil das Suchen kein rechtes ist. Diese St. wird der unsrigen um so näher gerückt durch die Bemerkung, daß die Weisheit dort die persönliche, der Engel des Herrn ist, der in Christo im Fleische erschien, vgl. Th. 1 S. 9 f. Auf die abstracte Weisheit paßt die Stelle nicht. Alles führt auf eine Person, welche helfen und verderben kann. Daß Christus sich speciell auf diese Stelle bezieht, liegt um so näher, da er sich auch sonst als die im Fleische erschienene Weisheit darstellt, vgl. Th. 1 S. 10. Dann ist noch C. 5, 2 f. des Hohenliedes zu vergleichen. Die Braut, die Tochter Zion, hat sich geweigert den Bräutigam, den himmlischen Salomo, den Messias

einzulassen — da sie ihm nachher öffnen will, ist es zu spät, er ist weggegangen — ihn kann sie nicht finden, dagegen finden sie die Wächter, die Diener der himmlischen Rache. Es heißt in V. 6: „Ich öffnete meinem Geliebten, und mein Geliebter hatte sich gewandt, war hingegangen. Ich suchte ihn und ich fand ihn nicht, ich rief ihn und er antwortete mir nicht.“ Daß man nicht bei der Beziehung auf Prov. 1, 28 stehen bleiben darf, daß man die Beziehung auf diese Stelle des Hohenliedes hinzunehmen muß, zeigt das aus ihr entlehnte ὑπάγω, ich gehe hinweg, was in den Reden Christi bei Johannes schon durch seine mehrfache Wiederholung und nachdrückliche Betonung auf eine alttestamentliche Grundstelle zurückweist. (Schon Lampe bemerkt: familiare est nostro Evangelistae ὑπάγειν de exitu Christi.) Jesus bezeichnet durch diese Beziehung sich als den Bräutigam des Hohenliedes, als die Braut das Jüdische Volk. — Die Annahme, das Suchen und nicht finden bezeichnen nur das völlige Verschwundenseyn (Grotius: Si me quaeritis non comparebo), die sich auf Stellen beruft wie Ps. 37, 10. Jes. 41, 12, wird durch diese eigentlichen Grundstellen der Proverbien und des Hohenl. völlig zurückgewiesen. Gegen sie entscheidet auch das bloße: ihr werdet mich suchen, in C. 13, 33, welches deutlich zeigt, daß das suchen selbstständige Bedeutung hat. Man wendet gegen die durch die Grundstellen gesicherte Erklärung ein, die Juden haben Christum nicht gesucht. Gegen diejenigen, welche zur Lösung dieser Schwierigkeit den Sinn also bestimmen: „ihr werdet nach dem Erlöser verlangen, den ihr in meiner Person verworfen habt, also der Person Christi den Messias überhaupt unterschieben, bemerkt Meyer mit Recht, diese Deutung löse den ganzen tragischen Nerv auf: nachdem sie ihn den Anwesenden verfolgt und getödtet, würden sie alsdann den Abwesenden zurückwünschen aber vergeblich.“ Es bedarf aber solcher gewaltsamen Annahmen nicht. Es liegt in dem: ihr werdet mich suchen nur, daß sie genug Veranlassung haben werden Christum zu suchen, daß sie in die tiefste Noth gerathen werden. Sie werden Grund genug erhalten Christum, den sie jetzt nicht länger unter sich dulden wollen, dessen Gegenwart ihnen unerträglich ist, zurück-

zuwünschen. Ob sie ihn wirklich zurückgewünscht oder ihr Herz gegen solchen Wunsch verhärtet haben, thut nichts zur Sache. Viele sind aber auch gewiß in jenen schweren Unglückszeiten, wenn auch nicht zu gründlicher Buße, doch zur Reue gelangt und zu einem gewissen Verlangen nach Christo und in dem Gewissen des Jüdischen Volkes hat sich gewiß ebenso mächtig wie in dem des Judas, seines Typus, die Stimme vernehmen lassen: ich habe gesündigt überantwortend unschuldig Blut. — „Wo ich bin, dahin könnet ihr nicht kommen": auf Erden haben sie Trübsal und Angst, und zu der himmlischen Herrlichkeit, aus der Jesus ihren Untergang schaut, können sie nicht gelangen, dort nicht einen Ersatz finden für das, was die Erde ihnen versagt. Was Petrus nur augenblicklich versagt ist, 13, 36, das ist den Juden definitiv entzogen. Es ist das Privilegium der Diener Christi da zu seyn, wo er ist, vgl. 12, 26. 14, 3. 17, 24. Luther: „Also muß Deutschland auch dahin gehen und herhalten. Es wird also über uns gehen, da wird nichts Anderes daraus, wir wollens erfahren."

V. 35. „Es sprachen nun die Juden zu einander: wohin will dieser gehen, daß wir ihn nicht finden werden? Wird er zu der Zerstreuung der Griechen gehen und die Griechen lehren? V. 36. Was ist das für ein Wort, das er sagte: ihr werdet mich suchen und nicht finden, und wo ich bin, dahin könnet ihr nicht kommen." Unter der „Zerstreuung der Griechen" versteht man gewöhnlich in unzeitiger Vergleichung von 1 Petr. 1, 1. Jac. 1, 1 die Jüdische Diaspora. Man nimmt dann entweder an, daß die Hellenen hellenistische Juden sind — gegen den Sprachgebrauch, da im N. T. ἕλληνες immer die Griechen sind, im stehenden Gegensatz gegen die Juden, die Griechisch redenden Juden durch ἑλληνισταί bezeichnet werden — oder man meint, die Jüdische Diaspora unter den Griechen komme hier als Stützpunct der Wirksamkeit unter den letzteren in Betracht, was ein ungehöriges Detail in die Stelle hineinbringt, ja ein hinderliches, da die Juden offenbar den Gedanken aussprechen wollen, Jesus wolle mit den Juden vollständig brechen und sich unbedingt den Heiden zuwenden. Die „Zerstreuung der Griechen" ist vielmehr

die Zerstreuung, welche aus den Griechen selbst besteht. Der Ausdruck weist hin auf die große Mannigfaltigkeit von Gebieten, welche die Griechen einnehmen, darauf, daß unter den Griechen hier nicht die Griechen im engeren Sinne, sondern die zahlreichen Völker Griechischer Zunge zu verstehen sind. Die Grundst. ist 1 Mos. 10, 5, wo es nach Aufzählung der Söhne Javans heißt: „Und von diesen wurden zerstreut die Eilande der Heiden nach ihren Ländern, ein jeder nach seiner Sprache, nach ihren Geschlechtern, ihren Völkern." Ferner ist zu vergleichen V. 32 dort: „Dies sind die Geschlechter der Söhne Noas nach ihren Erzeugnissen, ihren Völkern, und von diesen wurden zerstreut die Völker der Erde nach der Fluth", LXX: ἀπὸ τούτων διεσπάρησαν νῆσοι τῶν ἐθνῶν ἐπὶ τῆς γῆς μετὰ τὸν κατακλυσμόν. Den Ausgangspunct bilden die Aussprüche Christi, in denen er die Verwerfung der Juden und den Uebergang des Reiches Gottes auf die Heiden in Aussicht gestellt hatte, besonders Matth. 8, 11, wo Jesus durch den Glauben des Hauptmanns zu Capernaum zu dem Ausspruche veranlaßt wird: „Ich sage euch aber, daß Viele von Sonnenaufgang und Niedergang kommen werden und zu Tische liegen mit Abraham und Isaak und Jakob in dem Himmelreiche, die Söhne des Reiches aber werden hinausgestoßen werden in die äußere Finsterniß." Die Deutung befriedigt aber diejenigen, welche sie aufstellen selbst nicht. Sie stellen sie nur fragend und zweifelnd auf und bezeichnen in V. 36 das Problem als ein noch ungelöstes. Es muß somit in den Worten Christi ein Moment seyn, welches ihr widerstreitet. Dies liegt in dem zu ὑπάγω hinzugefügten: „zu dem der mich gesandt hat." Dem können sie, die nur auf der Erde heimisch sind, nicht folgen *), sie lassen es in V. 36 ohne Weiteres aus, aber es reicht doch hin, um ihnen die Unzulässigkeit ihrer Deutung fühlbar zu machen. Dennoch aber liegt in der Deutung ein Moment der Wahrheit, und das ist der Grund, weshalb Johannes sie ange-

*) Calvin: nominatim locutus erat Christus de Patre: ipsi autem in terra subsidunt nec aliud cogitant, quam migrationes in terras longinquas.

führt hat. Die Juden selbst können sich der Ahndung nicht entziehen, daß Jes. 49, 4—6 in der Erfüllung begriffen ist. *)

Es folgt nun in V. 37—52, was sich an dem letzten Tage des Laubhüttenfestes ereignete.

V. 37. „An dem letzten und großen Tage des Festes aber stand Jesus und rief und sprach: Wenn jemand durstet, der komme zu mir und trinke." Der letzte Tag des Festes kann nicht der siebente seyn, der in keiner Weise ausgezeichnet, an dem vielmehr die Zahl der Opferthiere im Verhältniß zu den vorhergehenden Tagen die kleinste war, sondern nur der achte, der gleich dem ersten ausgezeichnet war vor den übrigen 1. durch die heilige Versammlung, 3 Mos. 23, 36, und 2. durch die Enthaltung von aller Arbeit, von der er den Namen Azereth führte, 4 Mos. 29, 35, Enthaltung im Gegensatze gegen die sechs vorhergehenden Tage, an denen die Arbeit nicht verboten, welche nur halbe Feiertage waren. (Groß wird in C. 19, 31 der Sabbath genannt, der dadurch vor den übrigen ausgezeichnet war, daß er in das Fest fiel. Im A. T. ist Jes. 56, 12 zu vergleichen, wo die Zecher sprechen: „und seyn wird wie der heutige Tag der morgende, groß gar sehr", wo auch durch den großen Tag ein herrlicher bezeichnet wird, ein solcher, da es hoch hergeht.) Man hat eingewandt das eigentliche Fest habe nur aus sieben Tagen bestanden, vgl. 4 Mos. 29, 35, der achte Tag sey ein besonderes Fest gewesen; alle diesem Feste eigenthümlichen Opfer werden nur für sieben Tage bestimmt und namentlich seyen die sieben Stiere, das characteristische Festopfer, auf die sieben Tage der Festdauer so vertheilt, daß die sieben letzten auf den siebenten Tag kommen, der achte Tag habe dann nur die gewöhnlichen, an jedem Festtage, selbst an den Neumonden üblichen Opfer. Aber daß der achte Tag in einer gewissen Selbstständigkeit hingestellt wird, hat seinen Grund, wie schon Philo erkannte, darin, daß er neben der Bestimmung das Laubhüttenfest zu beschließen, zugleich die hatte, den Beschluß des ganzen Festjahres zu bilden.

*) Beachtung verdient noch die Bemerkung Calvins: Sed quo ipsi Jesum iturum putabant, ut ipsorum insidias vitaret, eo Jesu jam locum tutum ac gloriosum obtinente, ipsi coacti sunt fugam capere.

Deshalb fiel die Azereth nicht wie beim Passa auf den siebenten Tag, sondern sie war auf den folgenden achten Tag gesetzt, das war auch der Grund, daß die Festopfer schon mit dem siebenten Tage ein Ende nahmen. Die Dignität des Tages wurde dadurch nicht verringert, sondern gesteigert. Daß der Tag aber trotz dieser Nebenbestimmung zunächst dem Laubhüttenfeste angehörte liegt am Tage. In 3 Mos. 23 wird die Dauer des Festes auf der einen Seite zu sieben Tagen bestimmt, so in V. 34, auf der andern Seite ist dort von dem achten Tage des Festes die Rede, V. 36. Ebenso heißt es in 4 Mos. 29 auf der einen Seite in V. 12: „Und ihr feiert ein Fest dem Herrn sieben Tage", auf der andern Seite in V. 35: „Und am achten Tage soll euch eine Azereth seyn, keine Arbeit sollt ihr thun." Das erste Enkänienfest wurde nach 2 Macc. 10, 6 als Ersatz für das Laubhüttenfest, an dessen Feier die feindliche Bedrängung gehindert hatte, acht Tage lang gehalten. Josephus sagt von dem Laubhüttenfeste Archäol. 3 C. 10 § 4: ἐφ᾽ ἡμέρας ὀκτὼ ἑορτὴν ἄγοντας. — Man wendet ferner ein, nur den sieben Tagen des Festes sey der Ritus des Wassergießens eigenthümlich gewesen, von dem Jesus den Anlaß nehme sich als den Spender des wahrhaftigen Wassers darzustellen. Allein es ist sehr zweifelhaft, ob dieser Ritus nicht auch dem achten Tage angehörte, wie R. Jehuda in der Gemara ausdrücklich und unwidersprochen behauptet (Dachs Cod. Succa p. 404). Hätte er wirklich mit dem siebenten Tage aufgehört, so ließe sich sagen: durch sieben Tage das Symbol, am achten seine Ausdeutung. Uebrigens darf nicht übersehen werden, daß eine ausdrückliche Beziehung auf diesen Ritus gar nicht statt findet, obgleich die Annahme, daß Jesus ihn vor Augen hatte, etwas sehr Ansprechendes hat und der Einwand ohne Bedeutung ist, dort finde eine Libation statt, Jesus dagegen handle vom Trinken, da das Wasser doch immer seine Beziehung auf das Trinken hat und auch in der Stelle des A. T., auf welcher der Ritus beruht, nur als Antidotum gegen den Durst in Betracht kommt. — Man schöpfte an allen Tagen des Laubhüttenfestes Wasser aus der Quelle Siloa, welche von Jesaias in C. 8, 6 zum Bilde des Reiches Gottes geheiligt

war, und goß es auf den Altar. Dieser Ritus hat gar nichts zu thun mit der Stelle 1 Sam. 7, 6, mit der De Wette u. A. ihn in Verbindung bringen wollen. Dort ist das ausgeschüttete Wasser ein symbolisches: „Herr erbarme dich", vgl. das: „wie Wasser bin ich ausgeschüttet", in Ps. 22, 15. Dann 2 Sam. 14, 14: „Denn wir sterben und sind gleich den Wassern ausgeschüttet zur Erde." Hand in Hand mit dem Wasserausschütten geht das Fasten und das Bekenntniß: „wir haben gesündigt gegen den Herrn", die Anerkennung des Elendes als eines verdienten. Dagegen aber das Wasserschöpfen am Laubhüttenfeste ruhte nach den Aussagen des Talmud (Dachs p. 371. 2) auf der Stelle Jes. 12, 3: „Und ihr schöpfet Wasser in Freuden aus den Quellen des Heiles." Es war eine Erinnerung an diese Verheißung. und eine Bitte um ihre Erfüllung. Während des Zuges durch die Wüste hatte sich das Heil in der Form der Wasserspendung kundgegeben. Davon nimmt Jesaias Anlaß die Heilsertheilung der Zukunft unter der Form der Wasserspendung darzustellen. Dieser Stelle des Jesaias grade bei dem Laubhüttenfeste einen symbolischen Ausdruck zu geben wurde eben dadurch nahe gelegt, daß die Stelle selbst sich auf die Wüstenführung zurückbezieht, mit der es das Laubhüttenfest zu thun hat. Wir sahen bereits, daß dies Fest nicht blos zur Erinnerung an die vergangne Wohlthat diente, daß vielmehr in dieser ein Unterpfand erkannt wurde, daß Gott sein Volk zu allen Zeiten auf der Fahrt durch die Wüste dieses Lebens gnädig behüten und aus ihr herausführen werde. Das Fest war nicht blos ein solches des Dankes, es war auch ein solches der Hoffnung und nach der letzteren Seite hin war Jes. 12, 3 der trefflichste Festtext. — Jesus bezeichnet sich als das von Jesaias angekündigte Wasser des Heiles. Dazu bot Jesaias selbst eine Berechtigung dar. Der Zusammenhang der Quellen des Heiles mit der Person des Messias erhellt klar aus dem Verhältniß von C. 12 zu C. 11, wo alles Heil der Zukunft an die Person des Messias geknüpft wird. Außer aus dieser St. erhält was Jesaias in C. 12 von den Wassern des Heiles gesagt hatte, auch aus C. 55, 1 seine Ergänzung, worauf die Worte: ἐάν τις διψᾷ — πινέτω bestimmt anspielen, vgl. zu

6, 45. 4, 14. Unsere Worte haben neben der lockenden zugleich auch warnende Bedeutung. Luther: „Damit hat er sie geschrecket, daß sie sich fürchten sollen und ja zusehen, daß sie ihn nicht verlieren. Denn wenn er hinweggeht, so läßt er nichts hinter ihm, denn Sünde Jammer, Teufel, Tod, Schweiß, Mühe und Arbeit, er nimmt alles Gute mit sich hinweg." — V. 38. „Wer an mich glaubt, wie die Schrift sagt, aus deß Leibe werden Ströme lebendigen Wassers fließen." Das bewährte sich zuerst am Pfingstfeste. Die übermächtige Geistes- und Lebensfülle der jungen Kirche ergoß sich da so mächtig nach außen, wie unter dem A. B. von einer solchen Wirkung keine Spur vorkommt. Luther: „Wer zu mir kommt, den will ich also zubereiten, daß er nicht allein für seine Person soll gelabt und erquickt werden, daß er seinen Durst löschen mag und des Durstes ledig werden, sondern will ihn zu einem starken steinern Faß machen, ihm den Heiligen Geist und Gaben geben, daß er zu andern Leuten fließe, sie tränke, tröste, stärke, vielen andern Leuten auch diene, wie ihm durch mich geholfen ist. — Also thut auch St. Petrus am Pfingsttage, Apgsch. 2, 41, da er mit einer Predigt als mit einem Wasserstrom aus des Teufels Reich ausrottet und ausschwemmet dreitausend Menschen, die er in einer Stunde erlösete: er wäscht sie von Sünden, Tod und Teufel." Das war nur die erste Entfaltung einer Eigenthümlichkeit, die der Kirche Christi im Unterschiede von der Gemeinde des A. B. durchweg zukommt. Sie hat in sich den lebendigen Trieb, das ihr einwohnende Leben bis zu den Enden der Erde auszubreiten. (Lyser: Copiosa derivatio ad exteriores est indicium abundantiae interioris). Obgleich die Anführung aus dem A. T. keine buchstäbliche zu seyn braucht, so müssen doch die am meisten characteristischen Momente schon im A. T. vorkommen. Sonst würde die Verweisung auf dasselbe eine ungehörige seyn. Da kommt nun 1. das Ausströmen des Wassers in Betracht. In den gewöhnlich angeführten St., wie Jes. 58, 11 findet sich dies Moment nicht. Sie beziehen sich nur auf den eignen Besitz des Wassers, den persönlichen Heilsgenuß. 2. Die so eigenthümliche Erwähnung des Leibes, der κοιλία muß nothwendig aus dem A. T. entlehnt seyn. Beides

nun finden wir, wenn wir auf das Hohelied zurückgehen, auf das sich Christus auch in 7, 33. 34 bezog, wie überhaupt das N. T. von Beziehungen auf dasselbe durchzogen ist, die sämtlich auf der Voraussetzung seines geistlichen Sinnes beruhen, vgl. m. Comm. S. 253. In Hhl. 4, 12 heißt die Braut, die Gemeinde Gottes in der Messianischen Zeit wegen der ihr beiwohnenden überströmenden Heilsfülle „ein verschlossener Quell, ein versiegelter Born (Lyser von unserer St.: anima credentium hic consideratur ut in fontem aquae vivae conversa). In V.15: „Ein Gartenquell, ein Brunnen lebendiger Wasser, und die vom Libanon fließen." Die Annahme der Beziehung auf diese St. liegt um so näher, da auf sie schon in C. 4, 14 angespielt wird. Des Leibes wird gedacht in Hhl. 7, 3 und zwar grade so wie hier in Beziehung auf die heilende und lebenweckende Kraft, welche von der Kirche ausgeht: „Dein Nabel ein runder Becher, nicht mangle ihm Mischtrank, dein Leib ein Haufe von Weizen, umsteckt mit Lilien: ὀμφαλός σου κρατὴρ τορευτὸς, μὴ ὑστερούμενος κράμα· κοιλία σου θημωνία σίτου πεφραγμένη ἐν κρίνοις." Bei dem Nabel — der als Theil des Leibes das im zweiten Gliede genannte Ganze deff. repräsentirt — kommt nur die Becherform in Betracht. Unter dem Bilde eines Bechers stets voll von Mischtrank erscheint die Fähigkeit der Gemeinde der Zukunft, des Volkes Gottes in der Messianischen Zeit, die Durstigen mit edlem Labetranke zu erquicken. Was der Becher voll Mischtrank für die Durstigen, das ist im zweiten Gliede der Weizen für die Hungrigen.

V. 39. „Das sagte er aber von dem Geiste, den die empfangen sollten, welche an ihn glauben; denn es war noch kein heiliger Geist, weil Jesus noch nicht verherrlicht war." Das Wasser kann nach der Symbolik der Schrift an sich nur überhaupt Bild des Segens und Heiles seyn, vgl. m. Comm. zu 4 Mos. 24, 7. Hhl. 4, 12, und so kommt es auch in dem Johanneischen Sprachgebrauch überall vor, vgl. zu C. 4, 10. Auch in der St. Jes. 12, 3, welche den Ausgangspunct bildet, ist von Quellen des Heiles die Rede. Die Vermittlung aber zwischen der gewöhnlichen Bedeutung des Wassers und der Erklärung, die

der Evangelist hier gibt, bildet Jes. 44, 3, wo erst das Wasser durch Segen erklärt und dann diesem die Ausgießung des Geistes als die vorzüglichste unter den Segnungen beigesellt wird. Uebrigens sagt der Evangelist nicht etwa ohne Weiteres das Wasser bedeute den Heiligen Geist, sondern er weist nur darauf hin, daß was Jesus von dem Wasser gesagt in der Ausgießung des Heiligen Geistes seine Erfüllung gefunden. — Der Apostel kann nicht sagen wollen, daß der Heilige Geist, der hier natürlich nur nach seiner Immanenz, nach seiner Einwirkung auf das Volk Gottes und Einwohnung in den Herzen desselben, in Betracht kommen kann, vor Jesu Verherrlichung überhaupt noch nicht vorhanden gewesen sey. Dadurch würde er gegen das A. T. in einen grellen Gegensatz getreten seyn. David bittet in Ps. 51, 13: „nimm deinen heiligen Geist nicht von mir." (Wie der heilige Geist über David kam berichtet 1 Sam. 16, 13.) Die Kinder Israel erbitterten und entrüsteten Gottes heiligen Geist, Jes. 63, 10, dessen Vorhandensein in ihrer Mitte als eine hohe Prärogative, als ihr Vorzug vor der Heidenwelt erscheint, V. 11. Die Wirksamkeit des Heiligen Geistes unter dem A. B. wird auch durch Paulus bezeugt in Apgsch. 28, 25. Man wird der Schwierigkeit nicht durch die Erklärung aus dem Wege gehen dürfen: „In dieser Bestimmtheit, als der christliche Geist war er noch nicht da." Denn es ist von dem Heiligen Geiste überhaupt die Rede, nicht von einer gewissen Bestimmtheit desselben. Die legitime Lösung der Schwierigkeit ist die: Der an sich relative Unterschied wird in der Form des absoluten ausgesprochen, weil die Steigerung eine so bedeutende ist, daß das Frühere nicht in Betracht kommt, daß hier das Wort gilt: „Und nicht wird gedacht des Früheren und nicht wird es kommen ins Herz", Jes. 65, 17. Es gilt hier ganz was schon zu C. 1, 17 bemerkt wurde. Schon daß des heiligen Geistes so ungleich häufiger im N. T. gedacht wird, weist uns darauf hin, daß hier eine große Veränderung vorgegangen seyn muß. Das A. T. weist in dieser Beziehung selbst über sich hinaus: Die reichere Ausgießung des Heiligen Geistes gehört in ihm zu den characteristischen Merkmalen des „Endes der Tage." Die eigentlich classische Stelle

in dieser Beziehung ist Jo. 3, 1. An diese schließen sich an Jes. 32, 15: „bis über uns ausgegossen wird Geist aus der Höhe", 11, 9. 54, 13. Jer. 31, 33. 34. Ezech. 36, 26 f. Sach. 12, 10. Dan. 9, 24 (Christol. 3, 1 S. 58.) Den Anfangspunct bildet die Ertheilung des Geistes ohne Maß an Christum, Jes. 11, 1, von dessen Fülle auf seine Gemeinde überströmt, der den Heiligen Geist nicht blos für sich erhält, sondern als Haupt der Kirche, damit er sich als umgestaltendes Princip für das menschliche Geschlecht erweise. — Der Apostel redet zuerst von dem Geiste, dann von dem heiligen Geiste. Der Geist ist seinem Wesen nach der heilige. Der Begriff der Heiligkeit ist der der Absonderung von der Welt, der unbedingten Erhabenheit über dieselbe. Es gehört zum Wesen des Geistes unbedingt supernatural zu seyn.*) — Mit der Verherrlichung Christi steht die Ausgießung des Heiligen Geistes auch geschichtlich im Zusammenhange, vgl. 20, 22. Apgsch. 2, 33.**) Wie ist nun dieser Zusammenhang zu denken? Die Grundlage des veränderten Verhältnisses ist die durch Christum vollzogene Sündentilgung, Röm. 8, 3, die durch den Glauben angeeignet wird. Mit dieser ist die Scheidewand zwischen Gott und Mensch beseitigt, so daß der Geist, das Band des Schöpfers und des Geschaffenen, sich frei entfalten kann. In der Thatsache der geschehenen Versöhnung wurzelt die Potenzirung des Geistes. Gleich nach vollbrachter Erlösung spricht Christus das: „nehmet den heiligen Geist." In C. 3, 14. 15 erscheint die Erlösung Christi, sein Kreuzestod, als die Grundlage der Wiedergeburt aus dem Geiste. Nach C. 3, 5 muß das Wasser, das Unterpfand und Medium der Vergebung der Sünden, dem Geiste voran-

---

*) Die Weglassung des ἅγιον in mehreren kritischen Hülfsmitteln ist mit der Zusetzung des δεδομένον in anderen wahrscheinlich aus derselben Quelle geflossen, die Sorge für das Dogma von dem Heiligen Geiste als dritter Person der Gottheit. Man strich das ἅγιον damit Jeder nur an den Geist im allgemeinen Sinne denke und fügte δεδομένον hinzu um den Ausspruch ausdrücklich auf die Ausgießung des Geistes zu beschränken

**) Augustinus: Post resurrectionem autem suam, primum quando apparuit discipulis suis dixit illis: accipite spiritum sanctum. — Deinde commoratus cum eis quadraginta dies, ut liber actuum Apost. demonstrat, ipsis videntibus adscendit in coelum. Ibi peractis decem diebus, die Pentecostes misit desuper Spiritum sanctum.

gehen. Schon im A. T. erscheint die Vergebung der Sünden als die nothwendige Vorbedingung der Ertheilung des Geistes. David bittet in Ps. 51 zuerst um Vergebung der Sünden, V. 9—11, dann um Wiederertheilung der Gaben des Geistes. In der classischen St. Jerem. 31, 31 f. erscheint die Vergebung der Sünden als die Grundwohlthat der Messianischen Zeit, als die Grundlage der reicheren Ertheilung des Geistes: „ich gebe mein Gesetz in ihr Inneres, denn vergeben werde ich ihre Missethat.“ Ehe Gott geben kann, muß er nehmen. Die Sünden, die das Volk und seinen Gott von einander scheiden, Jes. 59, 2, müssen hinweggethan werden, dann erst können dem Volke die innerlichen Mittel gewährt werden, daß es wahrhaft Gottes Volk, Gottes Name in ihm geheiligt werde. Jesus spendet also nach seiner Verherrlichung die Güter, welche er durch sein Leiden erworben hat.

V. 40. „Welche nun aus der Menge, da sie diese Reden hörten, sprachen: Dieser ist wahrhaftig der Prophet. V. 41. Andere sprachen: Dieser ist Christus. Noch Andere aber sprachen*): Kommt etwa aus Galiläa Christus? V. 42. Sagt nicht die Schrift, daß aus dem Samen Davids und aus Bethlehem, dem Flecken, da David war, Christus kommt? V. 43. Es war also eine Spaltung unter der Menge seinetwegen.“ Die Einen erklärten Christum für den Propheten, vgl. zu C. 1, 21. Es liegt darin nicht, daß sie „mit Entschiedenheit eine Verschiedenheit des Propheten von dem Messias“ annahmen. Es reicht hin, daß sie die Frage noch offen hielten. Soviel ist ihnen gewiß geworden, daß in Christo die Merkmale des Propheten in 5 Mos. 18 vorhanden sind. Ob auch die übrigen Merkmale des Messias, wie sie z. B. in Jes. 9 und 11 angegeben werden, das ist ihnen noch zweifelhaft, ganz natürlich, da das Königliche Amt des Messias während des Standes der Erniedrigung in tiefer Verhüllung auftrat. Wäre es nicht, so würden sie zwischen dem Propheten und Christus unterscheiden. Andere, die ein schärferes geistliches

*) Wir folgen der Lesart des Lachmannschen Textes: ἐκ τοῦ ὄχλου οὖν ἀκούσαντες τῶν λόγων τούτων — — ἄλλοι (δὲ) ἔλεγον — οἱ δὲ ἔλεγον.

Auge haben und daher die verborgne Herrlichkeit hinter der Knechtsgestalt wahrnehmen können, erkennen in Jesu ohne Weiteres den Christ. Die Ersteren läugneten nicht, sie wagten nur nicht gradezu zu bekennen. Der Unterschied ist nur der zwischen theilweiser und vollständiger Erfassung der Wahrheit. Der letzteren tritt dann die absolute Läugnung entgegen. Diese bestreitet nicht etwa die Abstammung Christi von David. Das vorangehende: Kommt Christus etwa aus Galiläa, zeigt, daß es sich nur um den localen Ausgangspunct handelt, und daß die Abstammung von David nur als Grundlage des Hervorgehens aus dem Flecken, wo David war in Betracht kommt, s. v. a. wie und weil aus dem Samen Davids, so auch u. s. w.: Christus mußte aus Bethlehem hervorgehen um die Abstammung von David auch äußerlich abzubilden, vgl. Christol. 1 S. 590. Bei der Entschiedenheit und Deutlichkeit, womit das A. T. das Hervorgehen Jesu aus dem Geschlechte Davids lehrt, wäre es völlig unmöglich gewesen, daß er hätte Eingang finden können, wenn dieser Punct irgend einem Zweifel unterworfen gewesen wäre. Die Notorität der Abstammung Jesu durch David wird nicht nur durch das N. T., sie wird auch durch die Erzählung des Hegesippus von den Verwandten Jesu, welche Domitian als Abkommen Davids nach Rom kommen ließ bei Eusebius in der K. G. 3, 19. 20 bezeugt. Sie läugnen auch nicht, daß Christus in Bethlehem geboren worden. Wie es sich auch damit verhalten mag, es genügt nach ihrer Meinung jedenfalls nicht zur Erfüllung der Weissagung Micha's in C. 5, 1: „Und du Bethlehem Ephrata, zu klein zu seyn unter den Tausenden Juda's, aus dir wird mir ausgehen (Einer) zu seyn Herrscher in Israel.“ Sie pressen in dieser das ausgehen, יצא. Sie behaupten, Christus müsse hienach in Bethlehem nicht blos geboren werden, sondern auch von dort aus seinen Beruf antreten. Jesus kam jedenfalls zunächst aus Galiläa. Sie übersehen in ihrem polemischen Eifer (Calvin: En quomodo soleant homines ex Scripturis ipsis, quae ad Christum manu nos ducunt, sibi obstacula struere ne ad Christum veniant) daß Micha 5, 1 durch Jes. 8, 23 ergänzt und beschränkt wird, wo Galiläa als die

Landschaft bezeichnet ist, welche durch die Erscheinung des Messias von der tiefsten Niedrigkeit zur höchsten Herrlichkeit emporgehoben werden soll. Anton: „Das werfen sie als einen Ball hin und her, ungeachtet ein solcher deutlicher Ort ist in ihren Propheten, daß eben in Galiläa ein großes Licht der Heiden aufgehen sollte. Sie sagen, er soll aus dem Flecken Bethlehem kommen. Das ist auch wahr. Sie hätten also beides sollen merken und fein conjungiren lernen. So aber trennen sie es. — Daß er nun aus Bethlehem sollte kommen, so war der besondere Umstand dabei, daß Bethlehem eben auch ein geringer Ort war; deshalb hätten sie von Galiläa nicht sollen so verächtlich reden. Denn Gott richtet sich ja nicht nach der Vanität der Menschen, sondern hat sie eben davon wollen abziehen. Darum sind alle Umstände mit Christo so verordnet uns von den Höhen herunterzubringen. Sie sagen ja hier selber vom Flecken Bethlehem und trennen es doch. Auch selbst im Propheten steht: Die du klein bist. Aber du sollst in der That nicht klein seyn, weil der Größeste wird aus dir herkommen. Das haben sie also jämmerlich geschieden." — Zu dem: „es war also eine Spaltung" Quesnel: „Es gibt nothwendige Zertrennungen. Es heißt die Wahrheit verrathen und preisgeben, wenn man aufhört sie zu vertheidigen, indem man sich denen widersetzt, die sie bekämpfen. Weder die Furcht vor dem übel genommenen Aergerniß noch eine falsche Liebe zum Frieden dürfen irgend die Zunge binden."

V. 44. „Einige aber von ihnen wollten ihn greifen, jedoch Niemand legte die Hand an ihn", weil nämlich Gottes geheimer Einfluß ihre Hände hielt, bis Jesu Stunde gekommen.

V. 45. „Es kamen nun die Diener zu den Hohenpriestern und Pharisäern und es sprachen jene zu ihnen: warum habt ihr ihn nicht gebracht? V. 46. Es antworteten die Diener: Niemals hat ein Mensch geredet wie dieser Mensch." Ueber die Absendung der Diener war in V. 32 berichtet. Johannes hat seitdem nur wenige Worte Christi angeführt, aber er hat ohne Zweifel aus längeren Reden nur einige Hauptsätze hervorgehoben, vgl. V. 14, wo er blos im Allgemeinen sagt, Jesus habe gelehret. Der Einwirkung auf die Diener hier entspricht die auf die Häscher

in C. 18, 6. „Das sagen die Diener selbst — bemerkt Anton — von welchen man leichtlich denken kann, wenn das Gewissen sie nicht gedrungen hätte, sie würden ihren Herrn das nicht gesagt haben. Sie wußten wohl, daß sie sich damit nicht würden insinuiren und doch sagten sie es mit einer rechten Emphase. So geht die Sache Gottes, wenn sie gleich pressa ist, doch Schritt vor Schritt fort.“ Wie bei Christo, so geht es auch bei seinen Dienern. Die erbitterte Opposition ist, wo es recht steht, nie allein. Ihr zur Seite geht überall die Anerkennung bei den Menschen guten Willens, an denen es nie fehlt, und diese Anerkennung dient dazu den bösen Willen der Gegner ins Licht zu stellen. Es ist ein starkes Wort — sagt Luther — das sie in Demuth also reden. Hoch ehren sie die Predigt Christi, und freudig oder frei bekennen sie Christum. Freilich sie wissen, daß ihre Herren ihn wollen todt haben; noch ehren sie sein Wort. V. 47. „Es antworteten ihnen nun die Pharisäer: seyd auch ihr verführt? V. 48. Glaubt denn einer von den Oberen an ihn oder von den Pharisäern?“ Anton: „Also wollten sie wieder einen Riegel vorschieben. Und doch kaum haben sie das ausgeredet, so kommt ein Oberster aus ihrer Mitte und redet hier dazwischen. Also werden sie beschämt.“ Vgl. auch 12, 42. — V. 49. „Aber diese Menge, die das Gesetz nicht kennt, ist verflucht.“ In 5 Mos. 27, 26 lautet der letzte und zusammenfassende unter den zwölf Flüchen gegen die Gesetzesübertreter: „verflucht ist der nicht aufrichtet die Worte dieses Gesetzes sie zu thun.“ Es ist da von der practischen Uebung des Gesetzes die Rede, aber bei dem damals herrschenden Satzungswesen, welches eine unendliche Vielheit der Gebote einführte, fiel Kennen und Ueben des Gesetzes insoweit zusammen, daß nur der Gelehrte von dem Fluche des Gesetzes frei werden konnte, ein Resultat was allein schon hätte hinreichen sollen auf das Ungereimte der Voraussetzungen hinzuweisen, aus denen es hervorgegangen.*) Die Anhänglichkeit des gemeinen

*) Grotius: Quasi vero hoc ad illos apices pertineret, qui nisi in scholis disci non poterant: ideoque simplex aliquis piscator aut opifex secundum communem intellectum dans operam servandis Dei praeceptis Deo placere non posset.

Volkes an Jesum betrachten die Pharisäer als Folge des Fluches, der auf ihnen lastet. Gott hat ihnen durch ein gerechtes Gericht einen kräftigen Irrthum gesandt, daß sie der Lüge glauben, ähnlich wie Jehova in 1 Kön. 22, 23 einen Geist der Lüge in den Mund aller Propheten Ahabs gibt um über diesen das verdiente Verderben zu bringen. Für ἐπικαταρατός liest Lachmann ἐπάρατος. Hier zeigt sich wieder einmal recht deutlich wie wenig die Critik blos nach äußeren Gründen zulässig ist. Ἐπάρατοι ist eine Aenderung, welche von Abschreibern ausging, die an den Sprachgebrauch der classischen Griechischen Schriftsteller gewöhnt waren. Bei diesen kommt ἐπικαταρατός nicht vor, dagegen bei den LXX und in den Apokryphen steht es nicht selten für das Hebr. ארוּר, welches nur also wiedergegeben wird, und ebenso in Gal. 3, 10. 13. Ἐπάρατος kommt im N. T., LXX, Apokr. nie vor.

V. 50. „Spricht Nikodemus zu ihnen, der bei Nacht zu ihm gekommen und einer von ihnen war: V. 51. richtet denn unser Gesetz den Menschen, wenn es ihn nicht vorher verhöret hat und erkannt was er thut?" Von Nikodemus wird zuerst bemerkt, daß er früher bei Nacht zu Jesu gekommen. Daß diese Bemerkung nicht zur bloßen Personalbezeichnung dient, daß sie vielmehr die frühere Menschenfurcht und das jetzige Auftreten für Jesum contrastirt, zeigt außer der Analogie der zweiten Bemerkung: „welcher einer von ihnen war", die ebenfalls sachliche Bedeutung hat, C. 19, 39, wo dem: der früher zu Jesu bei der Nacht gekommen, entspricht was in V. 38 von Joseph von Arimathia gesagt wird: „welcher ein Jünger Jesu war, aber ein geheimer aus Furcht vor den Juden." Die Vergleichung dieser St. entscheidet auch gegen diejenigen, welche in diesen Worten nicht einen einfachen Gegensatz gegen das frühere Benehmen des Nikodemus finden wollen, sondern zugleich eine Hinweisung darauf, daß Nikodemus nicht freier mit der Sprache herausgeht, daß er noch mit einem Residuum der früheren Furchtsamkeit behaftet war.*) Die Opposition des Nikodemus ist zudem schärfer

*) Calvin: Quod non defendit liberius Christum, in eo nimiam timi-

als es auf den ersten Anblick scheint und der Quell, aus dem sie floß, lag offen genug um von seinen Collegen erkannt zu werden, wie ihre Antwort dies zeigt. Daß er sich nicht noch offener zu Christo bekannte, kann ebenso gut aus weiser Vorsicht abgeleitet werden, als aus Furchtsamkeit. Er wollte seinen Collegen einen Schlag beibringen, dessen sie sich von ihren eignen Voraussetzungen aus nicht erwehren konnten. Lachmann liest: ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν πρότερον. Tischend. blos: ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτόν. „Die äußeren Auctoritäten — sagt Lücke — sichern keine Lesart völlig." Nach inneren Gründen aber wird νυκτός beizubehalten seyn. Die anderen Lesarten geben eine bloße Personalbezeichnung. Daß eine solche hier nicht zu erwarten ist sahen wir schon. Das bloße: der gekommen zu ihm, ist zu unbestimmt. Die Verbindung mit dem folgenden: „der zu Jesu gekommen war, obgleich er einer von ihnen war", zerstört die offenbare Beziehung des εἷς ὢν ἐξ αὐτῶν auf V. 48. Πρότερον aber ist wahrscheinlich Glossem, aus dem τὸ πρῶτον in C. 19, 39 geflossen, was sich in mehreren kritischen Hülfsmitteln findet, in anderen nach dem πρότερον in V. 51 abgeändert wurde. — Als Mitglied des hohen Rathes war Nikodemus schon in C. 3, 1 bezeichnet worden. Das: welcher einer von ihnen war, kann also nicht zur bloßen Personalbezeichnung dienen, sondern es weist darauf hin, daß das Wort in V. 48: „Glaubt denn irgend einer von den Oberen an ihn oder von den Pharisäern" durch Gottes Fügung sofort seine thatsächliche Widerlegung fand.*) — Die Mitglieder des hohen Rathes hatten verächtlich von der „Menge geredet, welche das Gesetz nicht kennt." Nikodemus weist sie darauf hin, daß sie selbst in einem schmählichen Widerspruche gegen das Gesetz befangen sind. Dies Gesetz verordnet: „Du

---

ditatem prodit. Significat ergo Evang., eum adhuc sapere noctis latebras nec verum esse Christi discipulum. Grotius: hoc additur ut intelligatur et Christi fautor et timidior. Ideo nec aperte ei patrocinatur.

*) Lampe: Duo haec singula suam emphasin habent. Notatur 1. Quod noctu venerit ad Jesum, ut indicetur timidos per gratiam Dei fiducia impleri posse et nocturnum illud colloquium fructu suo non caruisse. 2. Quod unus esset ex illis. Sic actu ipso refutat eos, qui ex tam illustri ordine neminem in Jesum credere venditaverant.

sollst nicht achten auf trügliches Gerücht", 2 Mos. 23, 1. Es schreibt speciell den Richtern vor 5 Mos. 1, 16: „hören sollt ihr zwischen euren Brüdern und gerecht richten", und: „klein und groß sollt ihr hören", V. 17. Das Gesetz befaßt hier zugleich die Organe seiner Ausführung und Handhabung unter sich. — V. 52. „Antworteten sie und sprachen zu ihm: Bist etwa auch du aus Galiläa? Forsche und siehe, daß aus Galiläa kein Prophet aufgestanden ist." Völlig mit Unrecht hat man von einem „fast unbegreiflichen Irrthume der Synedristen" geredet. Sie sprechen sich nur etwas lebhaft aus, wie man im gewöhnlichen Leben und außer der Schule zu sprechen pflegt. Die eigentliche Meinung ist: keine prophetische Hauptfigur und keine größere Anzahl von Propheten sey aus Galiläa hervorgegangen. Der einzige Prophet, dessen Galiläischer Ursprung allgemein anerkannt, ist Jonas aus Gath Hepher, 2 Kön. 14, 25. Aber hätte man den Synedristen diesen entgegengehalten, so würde sie das wenig in Verlegenheit gesetzt haben. Sie hätten darauf wohl mit einem Sprüchwort gleichen Sinnes mit dem: eine Schwalbe macht keinen Frühling, geantwortet. Der Galiläische Ursprung des Nahum hätte gar nicht geltend gemacht werden sollen. Weshalb er in der Ueberschrift der Elkoschite genannt wird, ist noch bis auf den heutigen Tag controvers. Die Annahme, daß er also von einem Orte in Galiläa benannt sey, beruht einzig und allein auf einer Angabe des Hieronymus: Helcesi usque hodie in Galilaea viculus. Sollte diese Annahme auch richtig seyn, so wird sich jedenfalls nicht erweisen lassen, daß sie in dem Zeitalter Jesu die gangbare war. Der diesem Zeitalter nächste Zeuge Jonathan umschreibt: „Nahum aus der Familie Koschi." Hieronymus sagt: quidam putant Helcesaeum patrem esse et secundum Hebraeam traditionem etiam ipsum prophetam fuisse. Noch Abenesra und Kimchi sind ungewiß, ob sich die Benennung der Elkoschite auf das Geschlecht beziehe, oder auf den Vater, oder auf die Heimath. Auch wenn man das letztere annimmt ist es noch zweifelhaft, ob Elkosch in Galiläa lag. Endlich, von Mehreren wird behauptet Elias sey aus Galiläa gewesen. Wäre dies, so könnte man bei der hervor-

ragenden Bedeutung dieses Propheten, der in beiden Testamenten als der Koryphäe des gesammten Prophetenthums erscheint, vgl. Mal. 3, 23 wirklich von „einem fast unbegreiflichen Irrthum der Synedristen" reden. Aber der Galiläische Ursprung des Elias kann aus der einzigen dafür angeführten St. 1 Kön. 17, 1 vgl. mit Tob. 1, 2 nicht erwiesen werden. Wenn Elias dort „der Tischbiter aus den Beisassen Gileads" genannt wird, so haben schon die LXX erkannt, daß Tischbe ein Ort in Gilead war. Sie übersetzen: ὁ ἐκ Θεσβῶν τῆς Γαλαάδ. Ebenso Epiphanius: ἐκ Θεσβῶν ἐκ τῆς γῆς Ἀράβων. Tischbe wird als in Gilead gelegen durch das hinzugefügte: aus den Beisassen Gileads bezeichnet, s. v. a. aus Tischbe in Gilead, woselbst er aber kein Bürgerrecht besaß, sondern als ein Heimathsloser wohnte; seine Vorfahren waren dorthin eingewandert. Für diese Erklärung spricht schon die Alliteration zwischen Tischbi und Toschbe, der zu Liebe תושב nicht wie sonst überall plene geschrieben wird. Die Erkl.: aus Tischbe gebürtig, in Gilead wohnhaft, raubt dieser Alliteration ihre Bedeutung und dann spricht dagegen, was Keil bemerkt: „Wäre Elias aus Galiläa gebürtig gewesen, so war er durch die Benennung nach seinem Geburtsort für jeden Israeliten hinlänglich bezeichnet, und die Bemerkung, daß er zu den Beisassen Gileads gehörte, überflüssig, da von seinem Leben keine chronikenartige Biographie gegeben werden sollte." Ebenso Thenius. Es ist nicht einzusehen, warum, während von allen anderen Propheten höchstens nur der Geburtsort angegeben ist, von Elias außerdem noch der Aufenthaltsort bezeichnet worden sollte, der überdies aus der biblischen Erzählung in keiner Weise sich ergibt. — Der Einwand der Pharisäer ist nicht ganz aus der Luft gegriffen. Judäa stellt sich im A. T. in jeder Beziehung als das Hauptland dar, Galiläa der Heiden, Jes. 8, 23, nimmt nur eine Winkelstellung ein. Der Tempel in Jerusalem, das geistliche Wohnhaus der gesammten Nation, ist für die prophetische Thätigkeit das Centrum. Aus diesen Thatsachen folgt soviel, daß die Thätigkeit Jesu sich nicht auf Galiläa beschränken durfte. Das ist auch von Seiten Jesu factisch anerkannt worden. Hatte er doch eben vorher im Tempel gelehrt! Wenn aber die

Pharisäer weiter gingen, so verkannten sie, daß grade Galiläa der Heiden ein trefflicher Ausgangspunct für den war, der gekommen war das Verlorene zu suchen, daß nach der Weissagung des Jesaias grade das tiefe Dunkel dieser Gegend vorzugsweise durch den Aufgang aus der Höhe erleuchtet werden sollte. Sie machen es aber wie diejenigen, die noch heutiges Tages hinter den Feigenblättern stattlicher Argumente die in der Verderbtheit des Herzens wurzelnde Abneigung des Herzens verbergen. Mit vollem Rechte bemerkt Bengel: Ex stupenda eorum multitudine, qui pereunt, vix quenquam invenias, qui non uno alterove hujus generis πρώτῳ ψεύδει abreptus, veritatis salutaris efficaciam in se sufflaminet. Das menschliche Herz ist unerschöpflich in der Aussuchung solcher Scheingründe, wenn das Licht von oben in das Dunkel seines alten Wesens hineinleuchtet. Für ἐγήγερται lesen Lachmann und Tischend. ἐγείρεται. Diese Lesart ist eine absichtliche Correctur, zur Beseitigung der historischen Schwierigkeit, des „fast unbegreiflichen Irrthums der Synedristen.“

## Der Abschnitt von der Ehebrecherin C. 7,53—8,11.

Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß dieser Abschnitt keinen ursprünglichen Bestandtheil des Evangeliums bildet, daß er von fremder Hand in dasselbe hineingebracht worden ist. Er fehlt in so zahlreichen und bedeutenden kritischen Hülfsmitteln, daß schon allein dieser Grund beinahe zum Erweise der Unächtheit hinreicht. Freilich wird man Bleek nicht unbedingt beistimmen können, wenn er in den Beiträgen S. 29 sagt: „Es läßt sich schlechterdings nicht denken, daß etwa die Besorgniß die Milde des Erlösers gegen die Ehebrecherin möchte von Unverständigen und Leichtsinnigen gemißbraucht werden, sollte hingereicht haben, einen ganzen echten Abschnitt dieses Evangeliums während mehrerer Jahrhunderte in allen verschiednen Theilen der Kirche ganz mit Stillschweigen zu übergehen oder ganz aus dem Texte der biblischen Handschriften auszumerzen.“ Der von Bleek berührte Anstoß, auf den Augustinus, freilich mit

einem: ich meine, die Auslassung ausdrücklich zurückführt *), ist so groß, daß die Unmöglichkeit der Erklärung der Thatsache aus demselben nicht mit unbedingter Zuversicht wird behauptet werden können, um so weniger, da wegen dogmatischer Anstöße auch sonst Auslassungen in den Handschriften stattgefunden haben, vgl. zu C. 5, 3 f. Indessen, was hier mit der einen Hand gegeben wird, das wird mit der andern wieder genommen. Nur ein wirklich begründeter Anstoß konnte von so durchgreifender Wirkung seyn, und eine Erzählung, die einen solchen Anstoß darbietet, konnte unmöglich von dem Evangelisten selbst ausgehen. Daß ein durch keine Erklärung zu beseitigender Anstoß wirklich vorliegt, wird die Auslegung klar machen.

Mit den äußeren Gründen gehen die inneren Hand in Hand. Von den Eigenthümlichkeiten der Johanneischen Sprache findet sich hier gar nichts vor. Dagegen bietet, wie die Auslegung zeigen wird, jeder Vers solches dar, was dem Johanneischen Sprachgebrauche widerspricht. Auffallen muß es schon daß das δὲ in diesem kurzen Abschnitt nicht weniger als 11 Mal vorkommt, in einer Häufung wie sonst nirgends in den Johanneischen Schriften, während dagegen das dem Joh. beliebte οὖν nur einmal vorkommt. Ferner, alles ist hier auf den ersten Anblick klar und gewöhnlich, es fehlt das mystische Helldunkel, welches die Johanneische Rede überall characterisirt, fehlt jeder Anlaß durch Sinnen, sich Vertiefen, sich hinein Bohren des Sinnes mächtig zu werden. Auch das ist von nicht geringer Bedeutung, daß die Erzählung den Zusammenhang stört. Vorher und nachher haben wir solches, das sich ganz unmittelbar auf die Frage bezieht ob Jesus der Christ, der Sohn Gottes sey. Dann entscheidet auch das gegen Johannes als Verfasser, daß wie der Anfang der Erzählung aus Lucas entlehnt ist, so das Motiv aus Paulus. Wir haben den Ausgangspunct in Röm. 2, 1, wo der Apostel, nachdem er die Sünden der Heiden aufgedeckt,

*) De adulterinis conjug. II, 7: Hoc videlicet infidelium sensus exhorret, ita ut nonnulli modicae vel potius inimici verae fidei, credo, metuentes, peccandi impunitatem dari mulieribus suis, illud quod de adulterae indulgentia Dominus fecit, auferrent de codicibus suis.

zu den Juden spricht: διὸ ἀναπολόγητος εἶ, ὦ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων. ἐν ᾧ γὰρ κρίνεις τὸν ἕτερον σεαυτὸν κατακρίνεις. τὰ γὰρ αὐτὰ πράσσεις ὁ κρίνων, vgl. V. 22. 23. 3, 23: οὐ γάρ ἐστι διαστολή· πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ. Diese Sätze des Paulus haben hier ein historisches Gewand angezogen. Lampe kann nicht umhin zu bemerken, daß die Erzählung hier mit der Parabel vom verlorenen Sohn viel Verwandtes darbiete. Ausleger des Mittelalters sprechen es gradezu aus, daß das Weib hier das Heidenthum repräsentirt, dem die von den Juden mißgönnte Gnade Gottes von Christo zugesprochen wird.*) Die letzte Entscheidung gewährt der bereits berührte Anstoß. Wenn man auf den beseelenden Gedanken sieht, so gilt von der Erzählung was Lyser sagt: Tota historia est mirifice consolatoria afflictis conscientiis, si quidem vident, ne infamem quidem adulteram a Christo rejici, modo agat poenitentiam; die Sünderliebe des Heilandes tritt uns hier in ergreifender Weise entgegen, die Sucht zu richten wird wirksam gerichtet. Dagegen aber, wenn wir die Erzählung als Geschichte betrachten (und so muß sie betrachtet werden, wenn sie von Johannes herrührt), so bietet sie gegründeten Anstoß dar, ja sie ist gradezu ärgerlich. Auf die Moral erpicht, hat der Verf. nicht darüber reflectirt, daß was er in der Form der Geschichte gibt, in dieser Form schweren Bedenken unterliegt. „Die Erzählung — bemerkt treffend Hase — trägt den gewöhnlichen Character der besseren Apokryphen, welche eine Seite des Characters Jesu richtig, ja glänzend darstellen, aber derjenigen allseitigen Wahr-

*) Nach Rupertus ist das Weib ein Vorbild der aus den Heiden zu sammelnden Kirche, quae deserto vero suo Deo fornicata fuit cum Diis suis falsis et ab ipsa Judaeorum synagoga accusata, atque ad dignam ultionem saepius petita, a Christo est absoluta, qui Synagogam etiam sub peccato conclusam esse redarguens, ostendit ab illa merito hanc non accusandam aut execrandam. Hugo von St. Victor in den annot. in Joan. l. 1 c. 8 sagt: Mulier ista significat gentilem Ecclesiam a diabolo per culturam idolorum violatam. Hanc Judaei volunt lapidari, quia volunt eam damnari, dum invident eam gratiae coelestis participem fieri. Grotius: Recte autem notarunt veteres, in hac femina typum esse Ecclesiae ex gentibus idololatris colligendae, cui impertitam Dei misericordiam accusare Judaei non possent, si ipsi suos mores inspicerent.

heit ermangeln, die das Geschehene meist von dem Ersonnenen unterscheidet."

Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß unsere Erzählung ursprünglich zu dem Zwecke niedergeschrieben worden ist um in das Evangelium Johannes eingeschoben zu werden. Der einfache Grund dafür ist, daß C. 7, 53. 8, 1. 2 blos zu dem Zwecke dienen diese angebliche Thatsache an das Vorhergehende anzuknüpfen und in das Evangelium einzureihen. Mit welcher Geflissentlichkeit der Verf. dabei verfahren ist, das erhellt aus der Thatsache, daß mehrere Hdsch., welche die Perikope sonst als unächt oder verdächtig bezeichnen, diese Verse als Johanneisch anerkennen, daß Beza, der die Unächtheit der Pericope klar erkannte, sich für die Beibehaltung dieser V. erklärte, daß noch Wieseler sie vertheidigt. Ganz mit Unrecht hat man eine Spur von einem anderweitigen Vorhandenseyn dieser Erzählung in dem gefunden, was Eusebius Kchgsch. 3, 39 von Papias berichtet: „Er erzählt auch eine andere Geschichte von einem Weibe, das wegen vieler Sünden bei dem Herrn verläumdet wurde, welche das Evangelium secundum Hebraeos enthält." Jene Geschichte hat mit der unsrigen nichts zu thun. Die heidenchristliche Tendenz der letzteren paßt nicht für das Hebräerevangelium. Die „vielen Sünden" dort und der einzelne Ehebruchsfall hier bilden eine wesentliche Differenz. Das διαβληθεῖσα führt auf eine bußfertige Sünderin, gleich der in Lc. 7, 36 f. der ihre bereute und vergebne Sünde mit Unrecht vorgehalten wird. Es kann nicht jede Anklage bezeichnen, sondern nur eine ungerechte.

Es ist verfehlt und eine unwissenschaftliche Halbheit, wenn man in unserer Erzählung „ein Stück aus der mündlichen Tradition" findet, „welchem ein wirklicher Vorfall im Leben Jesu zu Grunde gelegen." Es liegt ein klares entweder oder vor, die Johanneische Abfassung, oder eine tendenziöse Erdichtung, die in das Evangelium des Johannes eingeschoben ist um ihr Auctorität zu verschaffen. Wir haben uns für das letztere enscheiden müssen. Fassen wir den Zweck der Erdichtung ins Auge, so kann die Abfassung nur einer Zeit angehören, in welcher der Kampf mit Juden und Judenchristen an der Tagesordnung war. Nur das

lebhafteste polemische Interesse konnte zu dem Wagestücke verleiten die Apostolische Auctorität zu usurpiren und ein heiliges Evangelium zu interpoliren. Wir werden hienach nicht über das zweite Jahrhundert hinausgehen dürfen, in welchem der Kampf, welcher die pia fraus erzeugte, am lebhaftesten geführt wurde, vgl. die Nachweisungen bei Graul, die christl. Kirche an der Gränze des Irenäischen Zeitalters. Auf eine verhältnißmäßig frühe Zeit führt auch die Thatsache, daß die Interpolation so vielen Eingang gefunden hat. Die gegen das Ende des 3 Jahrhunderts zum Abschluß gelangten Apostolischen Constitutionen kennen unsere Erzählung nach ihrem ganzen Umfange, 1, 2, 24, und das ist um so mehr von Bedeutung, da wir bereits nachgewiesen haben, daß sie ursprünglich geschrieben wurde um in das Evangelium eingeschaltet zu werden, und zwar an dieser Stelle, und daß sie nie eine selbstständige Existenz gehabt hat. Wo sie später in einem andern Zusammenhange vorkommt, da ist sie nur von ihrer ursprünglichen Stelle verschlagen.

---

C. 7, 53. „Und es ging ein Jeder in sein Haus.“ Das ist eine ziemlich nichtssagende Umständlichkeit, die hier um so weniger angebracht ist, da Johannes in dieser ganzen Gruppe sehr wortkarg ist und überall darauf gerichtet nur solches mitzutheilen, was geeignet ist den großen Conflict zwischen Jesu und den Juden ins Licht zu stellen. Dabei ist unklar, worauf das: ein Jeder, zu beziehen ist, ob auf die Mitglieder des hohen Rathes, von denen im unmittelbar Vorhergehenden die Rede gewesen war, oder auf das Volk. Wahrscheinlich dachte der Verf., wenn er sich überhaupt die Sache klar machte, an beide zugleich. Das Volk wird man nicht ausschließen dürfen, da dem Auseinandergehen hier die Erzählung, wie sich beide Theile wieder zusammenfinden in V. 2 zu entsprechen scheint. — C. 8, 1. „Jesus aber ging auf den Oelberg. V. 2. Frühmorgens aber begab er sich wieder in den Tempel und das Volk kam zu ihm und er setzte sich und lehrte sie.“ Τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν findet sich bei dem für Judenchristen schreibenden Matthäus und dem

sich ihm anschließenden Marcus, τὸ ὄρος τὸ καλούμενον ἐλαιῶν bei Lucas, wo er zuerst dieses Berges gedenkt, 19, 29, und nach größerem Zwischenraume wieder in 21, 37, dann auch in Apgsch. 1, 12 mit näherer Angabe der Lage. Bei Johannes wird des Berges sonst nirgends gedacht. Nach allen Analogien würde er nicht so ohne Weiteres von „dem Oelberge" geredet haben. Ὄρθρος, ὄρθριος, ὀρθρίζειν findet sich nur bei Lucas, Johannes hat dafür πρωΐ, πρωΐας, πρωϊνός, Apoc. 2, 28. 22, 16. Die Worte: Ἰησοῦς — πρὸς αὐτόν sind ohne Zweifel auf Grund von Luc. 21, 37. 38 zusammengesetzt: ἦν δὲ τὰς ἡμέρας ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων· τὰς δὲ νύκτας ἐξερχόμενος ηὐλίζετο εἰς τὸ ὄρος τὸ καλούμενον ἐλαιῶν. καὶ πᾶς ὁ λαὸς ὤρθριζε πρὸς αὐτὸν ἐν τῷ ἱερῷ ἀκούειν αὐτοῦ. — Zu dem καὶ καθίσας ἐδίδασκεν αὐτούς finden sich Parallelen nur in den drei ersten Evangelien, vgl. Mat. 26, 55. Mc. 12, 41. Lc. 5, 3. Die St. des Lucas stimmt am genauesten und anzunehmen, daß der Interpolator sie vor Augen hatte, liegt um so näher, da auch das Uebrige aus Lucas ist.

V. 3. 4. „Es bringen aber die Schriftgelehrten und die Pharisäer (zu ihm) ein Weib, das im Ehebruche betroffen ward, und stellten sie in die Mitte und sprechen zu ihm: Meister dies Weib ward auf der That betroffen, da sie die Ehe brach." Die „Schriftgelehrten" kommen sonst nie bei Johannes vor, was offenbar nicht zufällig ist. Auch der νομικοί gedenkt er nicht. Er bleibt bei der allgemeinen Bezeichnung durch die Pharisäer. Seine ersten Leser sahen das Judenthum schon aus der Ferne. Da ist es natürlich, daß er sich in die ihnen fremdartigen Details möglichst wenig einläßt. Die Zusammensetzung οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι ist hier wahrscheinlich aus Luc. 6, 7 oder 11, 53, wo ihrer in gleichem Zusammenhange gedacht wird. — In welcher Eigenschaft kommen die Schriftgelehrten und die Pharisäer? Nicht blos als Ankläger V. 10, und als Zeugen, denen es zukam mit der Steinigung den Anfang zu machen, Apgsch. 7, 59, vgl. hier V. 7, sondern auch theilweise als Richter, die ehe sie das entscheidende Urtheil fällen vorher die Meinung Jesu einholen wollen. Dies erhellt daraus, daß an der Spitze hier die Schriftgelehrten, die Juristen genannt werden, aus der Erwähnung der Aeltesten,

in V. 9, und aus der Frage Jesu: „hat dich Niemand verurtheilt", in V. 10. — Nach dem Mosaischen Gesetze sollen der Ehebrecher und die Ehebrecherin des Todes sterben, 3 Mos. 20, 10. Daß der Ehebrecher in diesem Falle entsprungen sey, ist eine ziemlich schale Vermuthung. Die Dichtung reflectirt nicht darüber, was aus dem Ehebrecher geworden. Ihr ist es nur um die Ehebrecherin zu thun, weil diese ihr den Typus für das Heidenthum abgibt, welches den Schöpfer verließ und der Creatur diente, Röm. 1, 25, und Ehebruch trieb mit Stein und Holz, Jer. 3, 9. — Der Juristische Terminus ἐπαυτοφώρῳ (Grotius: vox est Graeca forensis) scheint in den höheren Styl des Johannes nicht zu passen. — V. 5. „Moses aber hat uns in dem Gesetze geboten solche zu steinigen: was sagst du nun?" Von der Strafe des Ehebruchs redet Moses in 3 Mos. 20, 10 und in 5 Mos. 22, 22. Es ist nicht ohne Bedeutung, daß in beiden Stellen nicht die Steinigung, sondern nur überhaupt die Todesstrafe ausgesprochen wird, und zwar an der letzteren Stelle in einem Zusammenhange, wo vorher und nachher bei andern Vergehen der Steinigung gedacht wird, vgl. V. 21. 24. Es scheint, daß Moses in Bezug auf den Ehebruch die nähere Bestimmung des Modus der Strafe der geschichtlichen Entwickelung überlassen hat. Auch die Jüdische Praxis spricht nicht für die Steinigung. Im Talmud, Sanhedrin C. 7, 4, fehlt in der Aufzählung der mit der Steinigung zu bestrafenden Verbrechen der Ehebruch, und nach C. 10, 4 sollen die Ehebrecher erdrosselt werden. Man hat zwar gemeint, die Steinigung sey die gewöhnliche Todesstrafe im Gesetze, sie werde in 5 Mos. 22 in einigen Fällen ausdrücklich genannt, die Frau solle gewiß nicht leichter davon kommen als die verlobte Jungfrau, V. 24. Aber das ist ein unsicheres Raisonnement. Gegen die letztere Instanz hat schon Grotius bemerkt: adulterium in sponsa gravius censebatur, cum in custodia mariti non esset. Jedenfalls steht das fest, daß im Gesetze die Steinigung nicht ausdrücklich geboten ist, wie man das nach der Anführung erwarten sollte. Es scheint hier also ein Widerspruch gegen das Mosaische Gesetz vorzuliegen, welcher von den Schriftgelehrten und Pharisäern nicht ausgehen konnte.

V. 6. „Das sagten sie aber, indem sie ihn versuchten, damit sie hätten ihn zu verklagen. Jesus aber bückte sich nieder und schrieb mit dem Finger auf die Erde." Worin bestand die Versuchung? Nach der Meinung des Verfassers dachten ohne Zweifel die Schriftgelehrten und die Pharisäer wie in Matth. 19, 3 f. Jesum in einen Widerspruch gegen Moses zu verwickeln. Jesus, der „Freund der Zöllner und Sünder", sollte ein milderes Urtheil über die Ehebrecherin fällen als Moses gethan hatte, sollte sich selbst der Steinigung würdig machen, indem er, die Moses dazu verurtheilt hatte, freisprach.*) Daß es darauf abgesehen war, zeigt auch der Erfolg, der nur insofern den Erwartungen der Schriftgelehrten nicht entsprach, als ihr Gewissen mit ihnen davon ging. Handelte es sich hier um die Handhabung der Criminaljustiz, so ist nicht wahrscheinlich, daß die Pharisäer Christo eine solche Falle gelegt haben sollen. Sie konnten schwerlich denken, daß Christus sich in eine solche offenbare Opposition gegen Moses setzen, diesen auf seinem eignen Gebiete bekämpfen und damit zugleich den Angriff gegen den Gott richten werde, der ihn gesendet. Zu solcher Meinung hatte Christus ihnen nirgends Anlaß gegeben. Aber diese Ineinandermengung der Sphäre von Gesetz und Evangelium ist der ganzen Erzählung gemeinsam, die aber deshalb keinen wahren geschichtlichen Character tragen kann. — Warum schreibt Christus auf die Erde? Man könnte mit mehreren älteren Ausl. an die Vergleichung von Jerem. 17, 13 denken: „Die von mir weichen werden auf die Erde geschrieben werden": die Erde die Stätte der Vergänglichkeit — wer nur dort an- oder eingeschrieben ist, kein Bürgerrecht im Himmel hat, nicht in dem Lebensbuche Gottes steht, muß bald spurlos vergehen. Jesus müßte dann die Namen der Ankläger geschrieben haben. Aber daß gar nicht erwähnt wird, was er geschrieben, sondern nur daß er geschrieben, zeigt, daß es auf das Erstere nicht ankam, daß also die Erklärung hier

*) Lampe: Cum alia quoque occasione simile quid contigisset in scandalum Pharisaeorum, Luc. 7, 31, unde et publicanos atque meretrices his legis custodibus praefert, Mt. 21, 31 et propter conversationem cum peccatoribus apud Pharisaeos et scribas male audit, Lc. 15, 11.

nicht aus den Tiefen des A. T. herauszuholen ist, was auch zu dem ganzen Character unserer Erzählung nicht passen würde, sondern vielmehr aus der Sitte der Griechen (die Hauptst. ist Aristophanes in den Acharnern V. 31 mit dem Schol.), bei denen auf die Erde schrieb, wer sich langweilte oder nichts Ernsthafteres und Wichtigeres zu thun hat. Christus gibt also dadurch zu erkennen, daß er die Fragenden mit ihrem sich breitmachenden heiligen Eifer nicht achtet, es nicht für der Mühe werth hält ihnen auch nur zu antworten.*) Der Zug, der mehrfach als Beweis für eine geschichtliche Grundlage der Erzählung geltend gemacht worden ist, verräth sich vielmehr nicht undeutlich als ein ungeschichtlicher. Es scheint kaum der Würde Christi angemessen, daß er solch ein Spiel müßiger Langeweile vornimmt. Die Verachtung, der bittere Hohn, der Muthwille gegen die Fragenden, welche durch diesen Gestus ausgedrückt werden, paßt besser für einen alten heidnischen Philosophen im Verhältniß zu seinen Gegnern, als für den Heiland der Welt. — Ganz mit Unrecht ist bemerkt worden: „Jesus wollte auf die verfängliche Frage nicht antworten, weil bürgerliche Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit seines Amtes nicht war." Jesus läßt sich ja im Folgenden in die Sache ein, und jene ganze Unterscheidung gehört nur den Auslegern an und ist der Erzählung fremd.

V. 7. „Da sie aber beharrten ihn zu fragen, sah er auf und sprach zu ihnen: wer ohne Sünde ist unter euch, werfe zuerst den Stein auf sie. V. 8. Und dann bückte er sich wieder nieder und schrieb auf die Erde." Ist die Frage eine gerichtliche, worauf schon das: „der werfe zuerst den Stein auf sie" führt,

*) So schon der Urheber des in mehreren Hdsch. nach τὴν γῆν sich findenden Glossems: μὴ προσποιούμενος. So Euthymius, der einzige Griechische Ausleger, welcher unsere Erzählung erläutert hat, Calvin: Voluit Christus rem nihil agendo ostendere, quam ipsi audientia indigni essent. Quemadmodum si quis alio loquente, digito suo lineas in pariete ducat, vel tergum obvertat, vel alio signo demonstret ad id quod dicitur se minime attendere, dann Lyser: indignos ipsos judicare quibus respondeat, cum omnia malitiose et fraudulenter agant: et in puniendo celeres esse velint, cum in recte agendo sint tardi.

so würde die Antwort Christi mindestens eine unvorsichtige seyn. Es läge nahe aus ihr Folgen zu ziehen, welche die Aufhebung aller Justiz mit sich führten. Das Gericht ist Gottes, wer dabei fungirt als Richter oder Zeuge steht in Gottes Dienst, und nicht seine subjective Beschaffenheit kommt dabei in Betracht, sondern nur Gottes Gesetz und Ordnung. Luther: „Ob du nun ein Fürst, Bürgermeister oder Richter, gleich ein Bösewicht oder Bube bist, so soll ich doch gedenken, Gottes Schwert ist ihm in die Hand gegeben. Und habe ich auch ein solch Amt und bin ein böser Bube, so sage: Wiewol ichs verdient habe, daß man mir den Kopf zum ersten abschlüge, so muß ich gleichwol richten und jenes lassen anstehen.“ Die an sich schon unberechtigte Einschränkung des ἀναμάρτητος (im N. T. sonst nirgends, LXX in 5 Mos. 29, 19: ἵνα μὴ συναπολέσῃ ὁ ἁμαρτωλός τὸν ἀναμάρτητον; von unschuldigen Kindern in 2 Macc. 8, 4) auf eine einzelne Classe von Sünden kann die Schwierigkeit nicht beseitigen. Ein Richter oder Zeuge, der selbst im Ehebruche lebt, ist deshalb nicht minder berechtigt und verpflichtet den Ehebruch zu strafen und wider ihn zu zeugen. Der Mißgriff liegt aber nur in der geschichtlichen Einkleidung. Der Gedanke, der dem Verf. vorschwebte, ist gut und ächt christlich. Der Mensch soll im Bewußtseyn seiner eignen Sündhaftigkeit sich alles lieblosen Richtens enthalten, vgl. Matth. 7, 1. Und in specieller Beziehung auf die Verhältnisse, welche die Dichtung hervorgerufen haben: die Juden sollen in Erkenntniß ihrer eignen Sündhaftigkeit die Heiden nicht verurtheilen und ihnen die Heilsfähigkeit absprechen, vgl. Röm. 2, 1. 22. 23. 3, 23.

V. 9. „Sie aber, da sie es gehört hatten (und von ihren Gewissen gestraft wurden) gingen heraus einer nach dem anderen, anfangend bei den Aeltesten (bis zu den Letzten) und allein Jesus blieb übrig und das Weib, das in der Mitte stand.“ Die Pharisäer zeigen hier eine Zartheit des Gewissens, die ihrem sonstigen Character nicht entspricht, in dem sie uns doch in V. 6 entgegentreten, und weit abweicht von der Gesinnung, welche die Juden vorher und nachher in dieser Gruppe offenbaren. Noch mehr verliert die Erzählung an Wahrscheinlichkeit, wenn wir

beachten, daß unter den Anwesenden auch die Richter und Zeugen waren. Diesen konnte es nicht in den Sinn kommen im Blicke auf ihre eigne Sündhaftigkeit außer Acht zu lassen, was ihres Amtes war. Die Pharisäische Selbstgerechtigkeit in Verbindung mit diesem Bewußtseyn guten Rechtes hätte bewirken müssen, daß man die Zumuthung Jesu mit Entrüstung zurückwies. Εἷς καθεῖς, eig. einer für einer — die Präposition κατά wird zum Adverbium — findet sich außerdem nur noch Mc. 14, 19, vgl. ὁ δὲ καθεῖς Röm. 12, 5. Das: anfangend bei den Aeltesten, muß auffallen. Die Aeltesten gehörten selbst zu dem Ganzen, auf das sich ἀρξάμενοι bezieht. Die unbequeme Construction scheint auf eine ohne rechte Ueberlegung angewandte Grundstelle hinzuführen, in der die ἀρξάμενοι als die activen von den πρεσβύτεροι als den passiven verschieden sind, vgl. Matth. 20, 8. Eine solche Grundst, nun liegt in Ezech. 9, 6 vor: καὶ ἤρξαντο ἀπὸ τῶν ἀνδρῶν τῶν πρεσβυτέρων οἳ ἦσαν ἔσω ἐν τῷ οἴκῳ. Dort sind die Aeltesten die Repräsentanten des Volkes, die bürgerlichen und die geistlichen Oberen. Hienach wird man hier unter den Aeltesten obrigkeitliche Personen verstehen müssen. Dazu kommt, daß in den Evangelien πρεσβύτεροι immer Bezeichnung der Würde ist. Auf diese führt auch das: hat dich niemand verurtheilt? in V. 10. Zu verurtheilen war das Geschäft der Oberen und Richter. Man sieht auch nicht ein, warum grade die Bejahrtesten, die man hier hineinbringen will um der ganzen Verhandlung den bei der geschichtlichen Auffassung höchst lästigen gerichtlichen Character zu rauben, zuerst herausgegangen seyn sollten. Die Gründe, die man dafür angeführt hat, sind weit hergeholt. Die Alten waren unter den Pharisäern gewiß noch verstockter als die Jüngeren. Bei den Richtern dagegen liegt der Grund auf der Oberfläche. Sie waren es die zunächst zu handeln hatten, denen also der Hauptheil an der Schuld zufiel. — Es blieb Niemand zurück außer Jesu und dem Weibe. Jesus saß lehrend inmitten des Volkes als die Schriftgelehrten und die Pharisäer das Weib vorführten, V. 2. Was aus dem Volke geworden, darum kümmert die Dichtung sich nicht, während sich die Geschichte über solche Dinge nicht hinwegsetzen kann.

Den Gedanken, welcher die Dichtung leitete, hat Augustinus trefflich ausgesprochen: Relicta sunt duo: miseria et misericordia.

V. 10. „Jesus aber sah auf, und (da er niemand erblickte außer dem Weibe) sprach (er) zu ihr: Weib, wo sind jene deine Verkläger? Hat dich Niemand verurtheilt? V. 11. Sie aber sprach: Niemand, Herr! Jesus aber sprach zu ihr: So verurtheile auch ich dich nicht. Gehe hin und sündige nicht mehr." Die „Verurtheilung" geht auf die Steinigung. Da die „Aeltesten" von ihr abstrahirt haben, so ist die Entscheidung gleichsam auf Jesum devolvirt. Dieser erscheint als der oberste Gerichtsherr: mit seinem: auch ich verurtheile dich nicht, gehe hin, ist die Sache abgeschlossen. Das Weib wird als freigesprochen förmlich entlassen. Trüge die Erzählung wirklich geschichtlichen Character, so würde sie mit Recht gegen die bürgerlichen Ehebruchsstrafen geltend gemacht werden. Sie würde der Obrigkeit die Weisung geben, ad illud scelus plane connivere, quo nullum gravius in generis humani societatem committitur, Beza. Sie würden einen schreienden Widerspruch herbeiführen zwischen der Offenbarung Gottes durch Moses und durch Christus. Es ist eine bloße Ausflucht, wenn man behauptet hat, Christus fungire hier nicht als Richter, er mache keinen Eingriff in die bürgerliche Justiz, sondern sein Ausspruch beziehe sich nur auf die sittliche Sphäre. Auch wenn wir aber diese unbegründete Unterscheidung zugestehen wollen, so würden doch noch die begründetsten Bedenken übrig bleiben. Das Wort Gottes athmet überall den tiefsten Abscheu gegen den Ehebruch. Christus ist in Bezug auf ihn strenger als die Pharisäer, vgl. Matth. 5, 27. In 1 Cor. 6, 9 werden die Ehebrecher unbedingt von dem Reiche Gottes ausgeschlossen. Πόρνους δὲ καὶ μοιχοὺς κρινεῖ ὁ θεός heißt es in Hebr. 13, 4, draußen sind die Hurer, in Apoc. 22, 15. Christus verurtheilt die Ehebrecher nicht minder als Moses, aber er zeigt ihnen den Weg der Buße und des Heiles und gibt ihnen die Kraft ihn zu betreten. Hier ist von Bestrafung und Buße nicht die Rede; nur ganz indirect wird in dem hier sich ziemlich kahl ausnehmenden μηκέτι ἁμάρτανε, das offenbar aus C. 5, 14 entlehnt ist, darauf hingewiesen, daß der Ehebruch Sünde ist, was

um so weniger hinreichend, da das Weib nicht wie der, zu dem dies Wort in C. 5, 14 gesprochen wird, die Strafe der Sünde bereits getragen hat. Man wird nicht sagen dürfen: „Christus rechnet auf den durch den ganzen Vorgang hervorgebrachten Eindruck und entläßt sie nur noch mit einer Warnung." Dieser Eindruck ist jedenfalls ein verborgener, Christus aber redet nicht blos für das Weib, er redet für die Kirche aller Zeit, er würde der moralischen Schlaffheit und Laxität, die mit besonderer Vorliebe sich diese Erzählung angeeignet hat, Vorschub gethan haben, wenn er auch nur scheinbar die Sache so leicht genommen hätte. Geschichtliche Wahrheit kann somit die Erzählung nicht haben. Der Urheber der Fiction hat es gewiß nicht so übel gemeint, er hat sich die Sünderin gewiß als eine bußfertige gedacht, aber er hat sich, an nichts anders als an die Moral seiner Fabel denkend, die Zurückweisung des Judendünkels, unklar und mißverständlich ausgesprochen. Besseres können wir von einem solchen nicht erwarten, der sich erdreistet hat sein Erzeugniß in das erhabene Werk des Apostels einzuschieben.

---

C. 7, 37—52 gehört dem letzten Tage des Laubhüttenfestes an. Die Verhandlungen, die Jesus an diesem Tage mit dem Volke hatte, finden ihren Abschluß in V. 44. Dann folgen noch Verhandlungen, die an demselben Tage in Bezug auf Jesum im Schooße des hohen Rathes gepflogen wurden. Was somit in C. 8, 12 f. folgt muß jenseits des Festes liegen, womit in Einklang steht, daß sich jenseits von C. 8, 12 keine einzige sichere oder auch nur wahrscheinliche Beziehung auf das Fest findet. Eine neue Zeitbestimmung haben wir erst wieder in C. 10, 22. Da wird über eine Verhandlung berichtet, die zwischen Jesu und den Juden am Feste der Tempelweihe vorging. Jesus blieb offenbar zwischen den beiden Festen in Jerusalem. Was in C. 8, 12 — 10, 21 berichtet wird, muß der Zwischenzeit zwischen diesen beiden Festen angehören. Ohne nähere Zeitbestimmung, die für die Sache ohne Bedeutung war, hebt Johannes aus dieser Zwischenzeit einige Scenen aus, die für das Verhältniß Jesu zu

den Juden von Bedeutung sind, und bei denen er Aussprüche von durchgreifender Wichtigkeit für die Kirche that. Es sind dieser Scenen drei, lauter solche, die sich auf den Conflict zwischen Jesu und den Juden über die Frage beziehen, ob Jesus der Christ, der Sohn Gottes sey.

## 1. C. 8, 12—20.

V. 12. „Wiederum nun redete Jesus zu ihnen und sprach: Ich bin das Licht der Welt; wer mir folget wird nicht in der Finsterniß wandeln, sondern wird das Licht des Lebens haben." Οὖν vermittelt in der Weise des Johannes blos den Uebergang. Es scheint, daß zuviel hineingelegt wird, wenn man es darauf bezieht, daß die Sitzung des Synedriums resultatlos verlaufen sey und nicht zur Gefangennehmung Jesu geführt habe. Dies hätte zu Ende von C. 7 ausdrücklich bemerkt werden müssen, etwa wie in C. 8, 20. Αὐτοῖς, ihnen, denjenigen, mit denen er in dieser Gruppe gewöhnlich zu thun hat und mit denen er in C. 7 bis zu V. 44 verhandelt hat, den Juden. — Jesus bezeichnet sich hier als das Licht der Welt, wie in C. 7, 37 als das Wasser des Lebens. „Es ist — sagt Luther — eine vermessene und sehr ärgerliche und stolze Predigt, daß er darf vor den stolzen Leuten und großen Doctoren auftreten und vorgeben, daß sie alle sollen heißen blinde Narren und Finsterniß und dagegen spricht er: Ich bin das Licht der Welt." Es mußte Vieles vorangegangen seyn, daß Christus so von sich reden konnte, wie er hier thut und überhaupt in dieser ganzen Gruppe. Er konnte sich nicht so unbedingt als den Quell alles Heiles darstellen, Alles so unbedingt an seine Person knüpfen, wenn er nicht vorher in Worten und Thaten der Macht und Liebe vielfach sein Wesen ausgestrahlt und sich einen Namen bereitet hatte. Das Licht der Welt kann nur ihr Schöpfer seyn. Jesus indem er spricht: „ich bin das Licht der Welt", erklärt sich nicht undeutlich für den, der einst im Anfange gesprochen: „es werde Licht." In diesem: es werde Licht, ist der Creatur ein Unterpfand gegeben für das Erscheinen dieses Lichtes. Dedignabitur salvare — sagt

Augustin — qui dignatus est creare? — Vergeblich ist das Hin- und Herrathen in Bezug auf eine äußere Veranlassung für den Ausspruch Christi durch das Aufgehen der Sonne, das Anzünden der Lichter im Tempel u. s. w. Wäre eine solche in bedeutsamer Weise vorhanden gewesen, so würde uns der Apostel nicht darüber im Unklaren gelassen haben. — Erklärungen, wie die: „das Licht d. h. der Inhaber und Träger der göttlichen Wahrheit, von welchem dieselbe in die Menschheit ausgeht", konnten nur von solchen ausgehen, welche im A. T. wenig orientirt sind. Das Licht ist im A. T. die gewöhnliche Bezeichnung des Heiles, vgl. zu C. 1, 4 und besonders die dort schon angeführte St. Jes. 49, 6, wo es in Bezug auf Christum heißt: „Und ich gebe dich zum Lichte der Heiden, daß du mein Heil seyst bis zum Ende der Erde." Daß das Licht auch hier so steht, zeigt das Folgende, wonach das Licht in dem Leben besteht, vgl. in Bezug auf den Begriff des Lebens zu C. 1, 4. Dann erhellt dasselbe aus den speciellen alttestamentlichen Grundstellen. Diese sind auf der einen Seite Jes. 9, 1: „Das Volk das in Finsterniß wandelt sieht ein großes Licht" — „großes Licht", so heißt die Sonne in 1 Mos. 1, 16; Maleachi verkündet in C. 3, 20, daß mit dem Kommen des „Engels des Herrn" den Gottesfürchtigen die heilbringende „Sonne der Gerechtigkeit" (Christol. 3, 1 S. 640 f.) aufgehen werde —, „die da sitzen im Lande des Todesdunkels über denen geht Licht auf", wo Christus als das Licht für die Juden erscheint, auf der andern Seite Jes. 42, 6 und 49, 6. Juden und Heiden werden hier zusammengefaßt in dem Begriffe der Welt. Ueber die Identität des Lichtes mit dem Heile in diesen Grundstellen kann kein Zweifel seyn. Das Licht in Jes. 9, 1 sieht zurück auf die Finsterniß in Jes. 8, 22. Diese besteht nach der ausdrücklichen Erklärung des Propheten in Noth und Elend: „Und auf die Erde wird er blicken und siehe da Noth und Finsterniß, Bedrängnißdunkel, und in die Dunkelheit er verstoßen." So kann also das Licht nur das Heil seyn. Die Antwort der Gemeinde auf das Wort des Herrn hier: ich bin das Licht der Welt, ist das: „Es ist in keinem Anderen Heil" in Apgsch. 4, 12. Sachlich entspricht das

Wort des Herrn in Matth. 11, 28 f.: kommt her zu mir Alle, die ihr mühselig und beladen seyd und ich will euch erquicken u. s. w.; das κἀγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς und das καὶ εὑρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν weist zurück auf Jer. 31, 2, wo Jehova spricht: „Ich komme Israel Ruhe zu geben", zum Beweise daß Jesus sich die Theilnahme an der Gottheit beilegt. — Das Licht oder Heil bezieht sich nicht blos auf das äußere Ergehen. Für den nach Gottes Bilde geschaffenen Menschen ist die Grundlage alles Heiles die Verbindung der Seele mit Gott, dem einigen wahrhaftigen Gotte, ohne dessen Besitz keine Ruhe kein Friede kein Genüge seyn kann. Wo diese Verbindung statt findet, da kann auch das tiefste äußere Elend in der Hauptsache den Heilsgenuß nicht stören, vgl. Ps. 4, 8: „Du gibst Freude in mein Herz, mehr denn zur Zeit, da ihres Kornes und Mostes viel ist", 42, 9, wo sie gestört ist, da kann und muß auch wer äußerlich im Schooße des Glückes sitzt, innerlich gar heillos und elend seyn. Der Sünder wandelt unter allen Umständen in Finsterniß, 1 Joh. 1, 6. 2, 11. Doch muß das Wort des Herrn sich auch in dem äußeren Ergehen bewähren, welches den inneren Zustand, wie sein Reflex begleitet. Ausfluß des: „ich bin das Licht der Welt hier", ist das: „ihr werdet an eurer Sünde sterben", in V. 22. Indem Jesus sich als das Licht der Welt darstellt, weist er hin auf die tiefe Nacht auch des äußeren Elendes, welche sich in Folge der Verschmähung des Lichtes über die Juden lagern sollte. In specieller Beziehung auf diese werden die formell allgemeinen Sätze hier ausgesprochen. — Christus ist das Licht für die ganze Welt, nicht blos für die von der reformirten Auslegung fingirte „Welt der Erwählten." Die Beschränkung, die diese in Christus selbst hinein verlegen, liegt vielmehr in denen, welchen das Licht dargeboten wird: wer mir folgt, vgl. über das Folgen von geistiger Nachfolge zu C. 1, 44. Der Anfang dieses Folgens ist der Glaube, vgl. C. 12, 36. — Das: „der wird nicht wandeln in Finsterniß", ruht auf Jes. 9, 1: „das Volk, das in Finsterniß wandelt." Lampe: „Also wandelten einst die Aegypter in Finsterniß, welche Moses und Israel verfolgten, 2 Mos. 14, 20. Dies Gericht stand Allen bevor, die nachdem

sie das Licht der Welt verachtet, der Verhärtung und Verblendung und zugleich der äußeren Finsterniß anheim fielen. Vermeiden konnten es nur die, welche die blinden Lehrer verlassend Jesu folgten." Jesaias schildert in C. 8, 22 das tiefe Dunkel des Elendes, dem das abtrünnige Israel in Zukunft anheimfallen und dem die Erscheinung Christi ein Ende machen soll. Die den einigen Heiland verschmähen, für die dauert es fort, ja es steigert sich noch für sie. Was hier zunächst in der Form einer allgemeinen Sentenz ausgesprochen wird, das spricht Jesus in unmittelbarer Anwendung auf die Juden in C. 12, 35 aus: „das Licht ist noch eine kleine Weile bei euch, wandelt so lange ihr das Licht habt, damit nicht die Finsterniß euch ergreife." Die hier ausgesprochene allgemeine Wahrheit hat sich in dem Schicksale der Juden bereits bewährt, und bewährt sich stets von Neuem in dem Schicksale der Völker und der Einzelnen, denen Christus dargeboten ist. Die ihm folgen an denen bewährt sich Jesus bis auf den heutigen Tag als das Licht der Welt, die ihn verlassen fallen unausbleiblich der Finsterniß, der inneren und der äußeren Heilslosigkeit anheim.

V. 13. „Da sprachen die Pharisäer zu ihm: Du zeugst von dir selbst, dein Zeugniß ist nicht wahr." „Der Conflict Christi mit den Juden — sagt Anton — wird immer heftiger. Aber eben durch solche Antipathie offenbarte sich, daß eine unbeschreibliche Distanz müsse seyn zwischen ihrem Sinne und zwischen seinem Sinne." Der Mensch hat ein natürliches Verlangen nach dem Lichte. „Es ist das Licht süß und den Augen lieblich die Sonne zu sehen", heißt es in Pred. 11, 7. Die dem Ausspruche Christi zu Grunde liegende Voraussetzung, daß die Menschheit vor ihm und ohne ihn in Finsterniß begraben liegt, steht im Einklange mit dem: „an dem Tage da du davon issest wirst du sterben", in 1 Mos. 3, und ihre Wahrheit wird seit jener großen Catastrophe jedem durch die Erfahrung aufgedrungen. Dennoch aber ist die Antipathie des natürlichen Menschen gegen Christum so groß, daß er lieber des Lichtes entbehrt und das Gericht der Finsterniß über sich herbeizieht, ehe er sich entschließt ihm zu folgen. — Die Pharisäer gehen davon aus,

daß Christus bloßer Mensch ist. Da mußte ihnen also das Wort als anwendbar erscheinen: „Es rühme dich ein Anderer und nicht dein Mund, ein Fremder und nicht deine Lippen", Prov. 27, 2. Ein bloßer Mensch, der Großes von sich aussagt, sich unbedingt in den Mittelpunkt stellt, dessen Zeugniß ist sicher nicht wahr. Je höher er sich stellt, λέγων εἶναί τινα ἑαυτὸν μέγαν, Apgsch. 8, 9, desto niedriger steht er in Wahrheit. Wahre Größe ist da vor Allem demüthig und bescheiden, wie Moses in 4 Mos. 12, 3 von sich sagt, Niemand in der Welt könne geringer von sich halten, wie Paulus sich für den vornehmsten unter den Sündern erklärt. Die Pharisäer verwerfen nicht, was ungereimt wäre, jedes Zeugniß, welches Jemand in Bezug auf sich selbst ablegt, sie protestiren nur gegen Confessionen von der hier vorliegenden Gattung, und der einzige Fehler in diesem Proteste ist der, daß sie durch Schuld ihrer Finsterniß in Christo das wahrhaftige Licht nicht erkennen können.

Jesus rechtfertigt zuerst die Gültigkeit seines Zeugnisses, V. 14—16. Dann weist er darauf hin, daß dasselbe nicht allein stehe, sondern durch das Zeugniß des Vaters, in seinen Werken bestätigt werde. Oder: Jesus antwortet 1. die Einzigkeit seiner Person gebe auch dem Zeugnisse, das er von sich selbst ablege Bedeutung, V. 12, so wie er wegen der innigen Beziehung, in der er zu Gott stehe, auch in seinem Gerichte über Andere untrüglich sey. 2. Sein Zeugniß stehe nicht allein, es werde bekräftigt durch das Zeugniß des Vaters.

V. 14. „Jesus antwortete und sprach zu ihnen: auch wenn ich von mir selbst zeuge, ist mein Zeugniß wahr, denn ich weiß woher ich kam und wohin ich gehe, ihr aber wißt nicht woher ich komme und (A. oder) wohin ich gehe." Jesus greift die Voraussetzung an, auf der das Urtheil der Pharisäer beruhte. Den Satz, der für das menschliche Gebiet gilt, auf ihn anwenden wollen, ist eben so thöricht als ob man ihn auf Gott anwenden wollte. Er ist vom Himmel herabgekommen und geht zum Himmel zurück, vgl. zu 3, 13. Seine jetzige Knechtsgestalt, bei der die Pharisäer in ihrer traurigen Oberflächlichkeit stehen bleiben, ist nur Hülle und Durchgangspunct. Er befindet sich jenseits

des Gebietes, auf dem die Nebel der Illusionen, der Selbstgefälligkeit, des Hochmuths sich lagern. „Wenn die Sonne oder der Tag reden könnte und sagte: ich bin die Sonne und man wollte sagen, nein du magst wohl die Nacht seyn, denn du zeugst von dir selbst, wie würde sich das schicken?" In dem: auch wenn ich von mir selbst zeuge, liegt schon angedeutet, was nachher ausgeführt wird, daß diese Lage der Sache nicht die einzige ist, daß neben dem Zeugnisse Christi von sich selbst ein anderes hergeht, das des Vaters. Die hier in Betracht kommende Hauptsache ist das über alles irdische Wesen unbedingt erhabene Seyn Christi, mit dem Seyn aber geht das Bewußtseyn Hand in Hand und sein Wissen hier hervorzuheben ist Christus noch dadurch veranlaßt, daß er ihm das nicht Wissen der Pharisäer entgegenstellen will, das ihrer Läugnung seiner Herrlichkeit jede Bedeutung benimmt.

V. 15. 16. „Ihr richtet nach dem Fleisch, ich richte Niemand. Und wenn ich aber richte, so ist mein Gericht wahrhaftig, weil ich nicht allein bin, sondern ich und der Vater, der mich gesandt hat." Sein Richten dem Richten der Pharisäer entgegenzustellen ist Christus um so mehr veranlaßt, da sein Richten, die scharfe Opposition, in die er von Anfang an gegen das pharisäische Wesen getreten war, ihr Richten veranlaßt hatte, vgl. zu V. 26. Das Richten der Pharisäer ist ohne Bedeutung, denn es hält sich nur auf der Oberfläche, dagegen aber Christi Richten ist von furchtbarer Wichtigkeit wegen der Gemeinschaft mit dem Vater, die ihn überall das Richtige treffen läßt. Wen er verurtheilt, wie die Pharisäer, der muß erbeben, da solchem Urtheil nothwendig der vernichtende Schlag folgen muß, während dagegen das Urtheil der Pharisäer über ihn ein bloßer Luftstreich ist und keine andere Bedeutung hat, als daß es ihre eigne Oberflächlichkeit offenbart. — Das Richten nach dem Fleische hier entspricht dem Richten nach dem Angesichte in C. 7, 24. Danach ist das Fleisch hier nicht das Fleisch der Pharisäer, ihre fleischliche Gesinnung, sondern das Fleisch Christi, seine äußere menschliche Erscheinung, bei der sie, unfähig zu dem Geiste, seinem göttlichen Wesen durchzudringen, stehen bleiben, sprechend: Ist dieser

nicht der Zimmermannssohn, heißt nicht seine Mutter Maria u. s. w. Matth. 13, 55, und: „diesen kennen wir woher er ist", C. 7, 27. Nach dem Fleische richten s. v. a. richten nach dem, was die Augen sehen, was in Jes. 11, 3 von Christo negirt wird. Erläuternd ist auch 1 Sam. 16, 7: „Und der Herr sprach zu Samuel: siehe nicht auf sein Angesicht und die Höhe seiner Statur, denn ich habe ihn verworfen; denn nicht was der Mensch siehet (darauf sehe ich). Denn der Mensch (der natürliche, von Gott verlassene) sieht auf die Augen (und überhaupt auf das äußerlich Erscheinende) und ich sehe auf das Herz." Der „fleischliche Affect" der Urtheilenden stände in keinem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden, wo ihnen jede tiefere Kenntniß des Wesens Christi abgesprochen wird. Im vollen Einklange dagegen mit dem: „ihr wisset nicht woher ich komme und wohin ich gehe", steht wenn hier gesagt wird, daß ihnen nur die niedere Seite seiner Existenz zugänglich ist. Freilich, daß sie nur nach dem Fleische urtheilen konnten, das lag an ihrem fleischlichen Sinne, vgl. 1 Cor. 2, 14, der überall an das Sichtbare und Handgreifliche gebunden ist. Aber direct kommt dieser fleischliche Sinn hier nicht in Betracht. Richtig Augustinus: Secundum carnem judicatis, quia Deum non intelligitis, et hominem videtis, et hominem persequendo Deum latenter offenditis und Lyser: cum enim secundum carnem plus in me non cernatis quam ψίλον ἄνθρωπον: ideo judicatis me non posse mundi lucem esse. Nach dem Fleische über Christum zu urtheilen, das ist bis auf den heutigen Tag das traurige Schicksal derjenigen, die sich durch ihre eigne Schuld die Mittel zu einem tieferen Urtheil geraubt und eben damit auf den Weg der Verdammniß begeben haben. — Die Worte: ich richte Niemanden, bilden formell einen Nebengedanken, welcher darauf hinweist, daß das Richten nicht wie bei den Pharisäern die eigentliche Lebenssphäre Christi sey, der nicht gekommen ist um die Welt zu richten, sondern um die Welt zu retten, C. 12, 47, als das Licht der Welt, die blinden Augen zu öffnen und die Sünder selig zu machen, im Vorbilde seiner wahrhaftigen Diener, bei denen nie das Richten im Vordergrunde stehen darf, immer vielmehr das Locken, das

Bitten an Christi Statt: lasset euch versöhnen mit Gott. (Beza: Ego vobis blande annuntio salutiferum nuntium, cum tamen meo jure utens ad inferos praecipitare vos possim). Jesus negirt nicht eine bestimmte Art des Richtens, wie mehrere willkührlich das κατὰ σάρκα ergänzen wollen, sondern das Richten überhaupt. Er negirt auch nicht das Richten in einer bestimmten Zeitsphäre, der Gegenwart. Denn theils müßte das bestimmter bezeichnet seyn, theils übte Christus schon in der Gegenwart das Gericht. „Schon unter den Worten: ich bin das Licht der Welt — bemerkt die Berleb. B. — liegt ein heimlich Gericht der Finsterniß verborgen." In demselben Momente, in dem Jesus sagt: „ich richte Niemanden", richtet er die Pharisäer und in V. 26 spricht er: „ich habe viel von euch zu sagen und zu richten." Daß die Worte besagen, daß das Richten nicht der eigentliche Lebensberuf, das eigentliche Element Christi ist, zeigt das gleich Folgende, vgl. auch C. 5, 22. Auch dort erscheint das Gericht nur als das Zweite, Accessorische. Das erste ist das Beleben, V. 21. Das Gericht ergeht nur über diejenigen, die sich dieser heilbringenden Thätigkeit freventlich entziehen. Es hat seinen eigentlichen Grund nicht in Christo, sondern in den Subjecten über die das Gericht ergeht, so daß diese sich gleichsam selbst richten. — Weil Christus nicht allein ist, sondern in Verbindung mit dem himmlischen Vater, so prüft er wie dieser die Herzen und Nieren und die Juden müssen vor seinem Urtheil erbeben.

V. 17. „In eurem Gesetze aber steht geschrieben: das Zeugniß zweier Menschen ist wahr. V. 18. Ich bin es, der ich von mir selber zeuge und es zeugt von mir der Vater, der mich gesandt hat." Jesus hat bis jetzt die Gültigkeit seines Zeugnisses vindicirt. Hier weist er darauf hin, daß dies Zeugniß nicht allein steht, daß es bekräftigt wird durch das Zeugniß des Vaters. — Wenn Christus von ihrem Gesetze redet, so läugnet er damit nicht etwa die im ganzem N. T. gelehrte Verbindlichkeit dieses Gesetzes für die Seinen, vgl. Matth. 5, 17 f., sondern er weist nur darauf hin, daß sie sich der aus diesem Gesetze entnommenen Instanz nicht entziehen können, vgl. zu C. 5, 39; dann 5, 45. 15, 25. Die Stellen, auf welche Jesus hindeutet,

sind 5 Mos. 17, 6: „auf die Aussage zweier oder dreier Zeugen soll er getödtet werden, nicht soll er getödtet werden auf die Aussage eines Zeugen", 5 Mos. 19, 15: „Nicht soll Ein Zeuge gegen einen Mann aufstehen — — auf die Aussage zweier Zeugen oder dreier Zeugen soll die Sache beruhen." Jesus führt nicht die Worte der gesetzlichen Bestimmung an, sondern gibt nur ihren Inhalt wieder. Ἀνθρώπων steht nicht in den angeführten Stellen und muß daher um so mehr von Bedeutung seyn. Wir haben einen Schluß a minori ad majus: „Wenn nach dem Gesetze das Zeugniß zweier Menschen, welche betrogen werden oder trügen können hinreicht, wie viel mehr denn das Zeugniß zweier göttlicher Zeugen, welche über jeden Verdacht des Irrthums oder des Truges erhaben sind", Lyser. — Es könnte scheinen, daß Jesu Zeugniß von sich selbst, wenn auch wahr doch ohne Beweiskraft sey, da jeder solches von sich aussagen kann. Aber man darf nicht außer Acht lassen, daß die Aussage Jesu ihren Stützpunct in dem ganzen Eindrucke seiner Persönlichkeit hatte, in der Hoheit und Majestät seiner Erscheinung, in der göttlichen Kräftigkeit seiner Worte, von der selbst die Diener des hohen Rathes so ergriffen werden, daß sie aussagten: „es hat noch nie kein Mensch so geredet wie dieser Mensch." Quesnel bemerkt: „Christus ist der Einzige, der sich selbst Zeugniß geben kann. Der Mensch, der aus sich nur die Lüge und die Sünde hat, muß sich selbst mehr verdächtig seyn, als irgend ein Anderer." Selbst Christus habe nicht eher sich selbst Zeugniß gegeben, als nachdem Gott für ihn in der mannigfachsten Weise gezeugt hatte, und nachdem seine Sanftmuth, seine Liebe, seine Uneigennützigkeit, seine Entferntheit von allem Stolze, seine Geduld u. s. w. in die Oeffentlichkeit getreten. — Zu dem: „es zeugt von mir der Vater", ist C. 10, 37. 38 zu vgl.: „Wenn ich nicht thue die Werke meines Vaters, so glaubt mir nicht, wenn ich sie aber thue, so glaubt doch den Werken, wenn ihr mir nicht glauben wollt."

V. 19. „Sie sprachen nun zu ihm: Wo ist dein Vater? Jesus antwortete: Ihr kennet weder mich noch meinen Vater; wenn ihr mich kenntet, so känntet ihr auch meinen Vater." Es

ist den Juden keinen Augenblick unklar, wen Jesus unter seinem Vater versteht. Es ist das die alte Streitfrage zwischen ihnen und Jesu, daß sie nicht leiden wollen, daß er in einem besonderen Sinne Gott seinen Vater nennt, vgl. C. 5, 18. Sie fragen nicht: wer ist dein Vater, sondern wo ist dein Vater, weisen darauf hin, daß sein „Vater" etwas utopisches hat, daß seine Meinung Gottes Sohn zu seyn eine leere Phantasie ist, ohne alle Realität. — Christus weist sie darauf hin, daß sie mit der schuldvollen falschen Stellung, die sie zu ihm genommen, sich zugleich den Weg zur Erkenntniß seines Vaters verschlossen haben. Wer sich gegen Christum in Opposition gesetzt hat, der kann auch den christlichen und allein wahrhaftigen Gott, den Vater Jesu Christi nicht kennen, denn Christus ist die Brücke zu diesem Gott, welchen nicht kennen des Lebens und der Seligkeit verlustig werden heißt, vgl. zu 1, 18. 5, 37. 38. 6, 46. 14, 6. 9. — Matth. 11, 27. 1 Joh. 2, 23. — In Bezug auf die Art und Weise des Auftretens der Juden bemerkt Quesnel: „Man kann die Erkenntniß Gottes und seiner Geheimnisse entweder durch eine demüthige und aufrichtige Bitte begehren und verlangen, oder durch ein verbrecherisches Fragen und Untersuchen, voll von Absichtlichkeit und Unglauben, wie es hier vorliegt und bei allen Gelehrten dieser Welt." Und Anton: „Heilige gebeugte Gemüther gehen mit solchen Fragen auch gebeugt um: Es ist ein crimen laesae majestatis divinae mit der Majestät sich so aufzulegen."

V. 20. „Diese Worte redete er in dem Schatzhause, da er lehrete im Tempel, und Niemand griff ihn, denn seine Stunde war noch nicht gekommen." Die Angabe der Localität dient ebenso wie die Bemerkung: und Niemand u. s. w. keinem anderen Zwecke als dem, diese Scene gegen die folgende abzugränzen. In einem sachlichen Zusammenhange mit der vorhergehenden Rede steht die Angabe der Localität nicht. Daß das Schatzhaus ein Ort war, wo eine große Menge von Menschen sich zu sammeln pflegte, durfte Johannes nicht als seinen ersten Lesern bekannt voraussetzen. Die genaue Bestimmung der Localität hier zeigt, daß wenn Johannes sich bei den folgenden Scenen in dieser

Beziehung mehr im Allgemeinen hält, dies aus Absicht zu erklären ist und nicht aus Unkenntniß. Nur für einen Augenzeugen konnte sich das Gedächtniß der Begebenheit an die an und für sich indifferente, zu dem dort Vorangegangenen in keiner Beziehung stehende Localität knüpfen. — Das διδάσκων ἐν τῷ ἱερῷ ist das Allgemeine. Der Tempel war der gewöhnliche Schauplatz der Lehrthätigkeit Christi. Das Schatzhaus ist schon aus Mc. 12, 41—44 (vgl. Lc. 21, 1 f.) bekannt. Dort sitzt Jesus vor dem Schatzhause und sieht zu, wie das Volk seine Beiträge in dasselbe hineinlegt, hier steht das Schatzhaus im weiteren Sinne, so daß es die Räume vor demselben mitbefaßt. Nach mehreren soll das Schatzhaus „aus dreizehn ehernen Kasten bestehen, zu den Steuern und milden Gaben bestimmt." Allein jene Kasten, in welche die Gaben eingelegt wurden, waren nur so zu sagen die Mündung des Schatzhauses, seine Communication mit der Außenwelt. „Das Schatzhaus" kann nur die Localität des gesammten Tempelschatzes bezeichnen, der unter dem Aramäischen Namen ὁ κορβανᾶς in Matth. 27, 6 vorkommt. Dieser Schatz ist so alt wie das Heiligthum unter Israel. Seiner wird schon in 5 Mos. 23, 19 gedacht, ferner in Jos. 6, 19. 24, wonach in den „Schatz des Herrn" Alles kam, was in Jericho an Gold u. s. w. verbannt war. David that das Silber und das Gold und die Geräthe in die Schätze des Hauses des Herrn, 1 Kön. 7, 51. In 2 Kön. 12, 19. 16, 8 ist die Rede von allem Golde, das gefunden ward in den Schätzen des Hauses des Herrn und des Hauses des Königes. In 2 Macc. 3 wird über den Versuch Heliodors berichtet einzudringen in das Schatzhaus in Jerusalem, τὸ ἐν Ἱεροσολύμοις γαζοφυλάκιον.

---

In C. 8, 21—59 die zweite Scene aus der Zeit zwischen dem Laubhütten- und dem Enkänienfeste.

V. 21. „Jesus nun sagte wiederum zu ihnen: ich gehe hin und ihr werdet mich suchen und in eurer Sünde sterben, wohin ich gehe, dahin könnt ihr nicht kommen." Lyser: „Er will sagen: ihr überleget viel und arbeitet emsig Tag und Nacht daß ihr

mich tödtet. Aber es bedarf solcher Mühe nicht. Denn ich werde, nachdem ich den Lauf meines Amtes vollendet habe, schon freiwillig von euch weggehen, durch den zeitlichen Tod zu meinem Vater zurückkehren und zugleich mit dem Evangelium alle meine Güter mit mir hinwegnehmen." Jesus wiederholt in abgekürzter Form was er bereits in C. 7, 33. 34 gesagt hatte. Die wörtliche Uebereinstimmung ist eine absichtliche. Sie wieß hin auf die Festigkeit des göttlichen Rathschlusses und ermahnte dies eine große Thema zum Gegenstande der Meditation zu machen. Wie das in der Schrift überhaupt bei solchen Wiederholungen das Gewöhnliche ist, so findet sich auch hier eine bedeutsame Abweichung. Statt des: „und ihr werdet mich nicht finden", dort, steht hier: „und ihr werdet in eurer Sünde sterben." Daß „die Sünde" in diesen Worten als Gattungsbegriff steht, daß nicht an eine einzelne hervorstechende Sünde zu denken ist, zeigt das: „ihr werdet in euren Sünden sterben" in V. 24. Auch in C. 9, 41 bezeichnet „die Sünde" die ganze Sündenschuld, welche die Pharisäer auf sich hatten und ebenso generisch steht die Sünde in 1 Joh. 1, 8. Die Sünde des pharisäischen Judenthums concentrirt sich in der Stellung, welche es gegen Christum nimmt, vgl. C. 15, 22, und insofern liegt der Ansicht, welche unter der Sünde hier den Unglauben versteht, Wahrheit zu Grunde. Der Glaube kann nach V. 24 von dem Verhängniß des in Sünde sterbens befreien. Die Sünde, das Ganze der Sündenschuld, reißt nur dann zum Tode fort, wenn das von Gott dargebotene Heilmittel verschmäht wird, wenn das: „ihr habt nicht gewollt" eintritt, wenn durch Schuld des Volkes seine Sünde bleibt. — Das: ihr werdet in eurer Sünde sterben, soll nach der jetzt gangbaren Annahme sagen „daß sie sterben werden ohne von ihren Sünden gelöst zu seyn, im Zustande der Gebundenheit von ihnen, damit behaftet, davon nicht befreit." Aber nach den Grundstellen des A. T. ist vielmehr: in eurer Sünde s. v. a. an eurer Sünde: die Wirkung ruht in der Ursache. In 4 Mos. 27, 3 sagen die Töchter Zelaphehads: „Unser Vater ist gestorben in der Wüste — er ist an seiner Sünde gestorben." Da ist ב offenbar das ב der Ursache, vgl. Ps. 90, 7. In 5 Mos. 24, 16:

„nicht sollen getödtet werden Väter wegen (על) der Söhne und Söhne wegen der Väter, ein jeder soll in seiner Sünde getödtet werden“ correspondirt ב dem vorhergehenden על. In Ezech. 18, 26: „wenn sich der Gerechte abwendet von seiner Gerechtigkeit und unrecht thut, so stirbt er deswegen, עליהם; wegen seines Unrechtes, בעולו, das er gethan, muß er sterben“ wechselt ב mit על; da bezeichnet ב deutlich die Ursache. Die Wirkung wurzelt in der Ursache oder ruht auf derselben. Als Ursache des Todes oder Unglückes erscheint die Sünde auch in der gesetzlichen Redensart: seine Sünde oder seine Missethat tragen, 3 Mos. 5, 1 und viele a. St., Knobel: „nämlich in ihrer Kraft und Wirkung, d. i. die Folgen derselben erfahren, die Strafe dafür erhalten.“ Die hartnäckig festgehaltene Sünde reißt ihre Schlachtopfer zum Tode fort. — Es handelt sich hier nicht um ein unvermeidliches Verhängniß. Jesus sagt im Folgenden ausdrücklich: „wenn ihr nicht glaubet.“ Er will ihnen nur ans Herz legen, daß es jetzt hohe Zeit sey zu glauben. Berleb. B.: „Damit wollte er ein Nachdenken bei ihnen erwecken und ihr Gemüth rühren, daß sie doch ihrer möchten wahrnehmen, weil es nun zu Ende laufe.“

V. 22. „Da sprachen die Juden: Wird er sich etwa selbst tödten, daß er spricht: wohin ich gehe, dahin könnt ihr nicht kommen?“ Die Juden denken nicht daran im Angesichte der ernsten Mahnungen und Drohungen Jesu Buße zu thun, sie nehmen vielmehr dieselbe Stellung ein, wie die Juden zur Zeit des Jeremias, welche, da dieser ihnen das Gericht des Herrn gedroht hatte, sprachen: „nach unseren Gedanken wollen wir wandeln und ein jeder thun nach dem bösen Gelüste seines Herzens.“ Statt in sich zu gehen, suchen sie vielmehr Jesu eine Ungereimtheit aufzubürden. — Die Juden denken weder im Ernst daran, daß Jesus sich tödten könnte, noch ist ihre Rede als Hohn zu fassen. Christus hatte von einem Weggehen geredet als einem Acte seines freien Willens, dienend zur Strafübung über seine Feinde, die mit seinem Weggange dem unausbleiblichen Verderben verfallen. Wie Christus von einem solchen Weggehen reden kann, erscheint ihnen als unbegreiflich. Sie meinen ihn

unbedingt in ihrer Gewalt zu haben. Nur wenn er sich selbst tödtet, was er doch sicher nicht thun wird, kann er an einen Ort gelangen, wo er dieser Gewalt entzogen ist. Der Fehler ist, daß sie das freiwillige Weggehen Jesu als Gegensatz betrachten gegen den Tod, den sie ihm zugedacht haben, daß es ihnen in ihrer erträumten Selbstständigkeit nicht in den Sinn kam, daß sie nur Werkzeuge in einer höheren Hand seyn sollten, vgl. C. 10, 18. 18, 6, woraus wir sehen, daß Christus in gewissem Sinne sich selbst den Tod gegeben hat.

V. 23. „Und er sprach zu ihnen: ihr seyd von unten, ich bin von oben, ihr seyd von dieser Welt, ich bin nicht von dieser Welt. V. 24. Ich habe euch also gesagt, daß ihr in euren Sünden sterben werdet; denn wenn ihr nicht glaubet, daß ich es bin, werdet ihr sterben in euren Sünden." Jesus antwortet nicht auf die Einrede der Juden, sondern führt den in V. 21 ausgesprochenen Gedanken weiter aus. Der Gegensatz von unten und oben ist der von Erde und Himmel. Dies zeigt das erklärende zweite Glied, wo dem „von unten" das „von dieser Welt" entspricht. Dies auch der constante Sprachgebrauch der Schrift: wo der allgemeine Gegensatz von unten und oben vorliegt ist er immer der von Erde und Himmel. Man vgl. z. B. 2 Mos. 20, 4: „was im Himmel oben und was auf der Erde unten", Ps. 50, 4: „Gott ruft den Himmel oben, und die Erde zu richten sein Volk", Apgsch. 2, 19: καὶ δώσω τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ σημεῖα ἐπὶ τῆς γῆς κάτω, Col. 3, 1. 2: εἰ οὖν συνηγέρθητε τῷ χριστῷ τὰ ἄνω ζητεῖτε, οὗ ὁ χριστός ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ καθήμενος· τὰ ἄνω φρονεῖτε, μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, Ephes. 4, 9. Dem ἐκ τῶν κάτω entspricht in Ps. 10, 18 der Mensch von der Erde. Die untere Region, die Erde ist seit 1 Mos. 3 die Stätte der Sünde und in Folge derselben des Todes. Wer blos und unbedingt der Erde angehört, der kann der Sünde und somit auch ihrer nothwendigen Folge dem Tode nicht entgehen. Nur die Beziehung zu dem Himmel kann die Befreiung erwirken. Noah wandelte mit Gott, und wurde dadurch ein gerechter Mann unter seinen Zeitgenossen, und in Folge seiner Gerechtigkeit dem Gerichte des Todes entrissen, welches über

die gesammte irdische Creatur erging, 1 Mos. 6, 9. Henoch wandelte mit Gott und wurde demzufolge des ewigen Lebens theilhaftig, 1 Mos. 5, 24. Seit in Christo die obere Welt in die niedere herabgekommen ist, kann nur durch den Anschluß an ihn die Befreiung von der Sünde und vom Tode erlangt werden. Zu glauben an Christum, das ist das einzige Mittel über die niederen Regionen der Erde emporgehoben und somit von der Sünde und vom Tode befreit zu werden, in denen unrettbar begraben ist, wer diese rettende Hand verschmäht. — „Ihr seyd aus dieser Welt", die seit 1 Mos. 3 im Argen liegt. „Und so sind wir freilich geschieden — sagt Anton — und es ist eine große Kluft befestigt zwischen euch, wie ihr jetzt seyd und zwischen mir." Diese Kluft kann nur in Einer Weise ausgefüllt werden, dadurch daß die Juden glauben, daß Er es ist (C. 13, 19), nämlich die absolute, die centrale Persönlichkeit. Daß man so erklären muß, zeigen die Grundstellen des A.T., zuerst 5 Mos. 32,39: „sehet jetzt, daß ich es bin, und nicht ist ein Gott neben mir", LXX: ἴδετε ἴδετε ὅτι ἐγώ εἰμι, dann Ps. 102,28: „und du bist es, und deine Jahre nehmen kein Ende", Jes. 41, 13: „Auch von jeher bin ich es", אני הוא, 43, 10: „Auf daß ihr erkennet, daß ich es bin, vor mir ward kein Gott gebildet und nach mir wird keiner seyn", Michaelis: ens illud unicum summum et verum. Alle diese Grundstellen beziehen sich auf Gott. Sie haben den Gottesnamen Jehova, Jahve zur Grundlage, wodurch Gott als das reine absolute Seyn bezeichnet wird. Indem Christus sich auf diese Grundstellen bezieht, legt er sich die wahre und volle Gottheit bei. So faßten es auch die Juden. — Wenn die Juden nicht in dieser einzig möglichen Weise die verhängnißvolle Kluft ausfüllen wollen, so müssen sie sterben an ihren Sünden. Daß diese Worte sich zunächst auf eine nationale Catastrophe beziehen und ihre Erfüllung durch die Römische Zerstörung gefunden haben, erhellt schon aus Vergleichung der Weissagung. Der gute Hirte, Christus erhält in Sach. 11, 4 den Auftrag: „weide die Schlachtherde", das dem Untergange geweihte Volk. Grade so wie hier stellt sich schon dort die Sendung Christi als letzter Versuch dar das Volk zu retten, das seine

Sünden wie ein Sturm zum Verderben fortreißen, Jes. 64, 5. In C. 11, 9 spricht der gute Hirte, nachdem seine treue Bemühung verschmäht worden ist: „Und ich will euch nicht weiden, das Todte wird sterben, das Vernichtete vernichtet werden und was übrig bleibt wird sich verzehren eins das andere." Auf eine nationale Catastrophe führt auch V. 28, vgl. Matth. 23, 37. 38. Quesnel zieht aus unserm Ausspruche den Schluß: „Man muß die Sünder durch den Anblick der Gefahr nöthigen sich in die Arme Jesu Christi zu werfen, der einigen Hülfe für die Sünder."

V. 25. „Da sprachen sie zu ihm: Wer bist Du? Und Jesus sagte ihnen: Ursprünglich, was ich zu euch rede." Völlig verfehlt ist die Bemerkung: „Licht der Welt, Wasserspender, Gesandter Gottes waren den Juden zu unbestimmte Begriffe; sie wollen den König Israels oder dergleichen." Die Juden sind keinen Augenblick im Unklaren darüber was Jesus seyn will, schon das ἐγώ εἰμι reichte hin ihnen, den im A. T. Einheimischen, es klar zu machen. Sie wollen ihn nur durch die Frage: „wer bist du?" erinnern, daß sie ihn in seiner angemaßten Würde nicht anerkennen, daß diese noch der Frage unterliegt, daß also die Consequenzen, die er daraus zieht, unberechtig sind, wollen ihn auffordern, daß er sich selbst noch einmal die Sache überlegen und von einer so ungeheuerlichen Anmaßung ablassen soll, vgl. das τίνα σεαυτὸν ποιεῖς V. 53, und das σὺ ἄνθρωπος ὢν ποιεῖς σεαυτὸν θεόν, 10, 33. *) Anton: „Es wäre zu wünschen, daß in der Frage auch nur ein Anfang der Beugung wäre. Wie etwa die Bekehrung Sauls anfing mit dieser Frage: Herr wer bist du? Aber hier steht kein Herr dabei." — In der Antwort Jesu ist, wie jetzt allgemein anerkannt wird, ὅ τι zu schreiben, da ὅτι keinen Sinn gibt. Aus der Frage ist vor oder nach τὴν

*) Ganz das Richtige findet sich schon bei Lyser: sarcastice, vanitatis et jactantiae eum insimulantes, quasi ambitiose nimis magnifica de se ipso praedicaret, quae nunquam praestare posset. Atque sic non denunciatum Dei judicium reformidarunt, nec ejusdem gratiam benigne oblatam suscipere volebant.

ἀρχήν zu ergänzen εἰμί, ich bin.*) Ἀρχή heißt im N. T. (abgesehen von der hier nicht in Betracht kommenden Bed. Herrschaft) überall Anfang, und steht speciell von dem Anfange der geschaffenen Dinge, des endlichen Daseyns, der Welt oder der Schöpfung, vgl. zu C. 1, 1. Der Accus. steht adverbialisch, ursprünglich, vgl. Buttmann S. 134, so daß also τὴν ἀρχήν der Sache nach s. v. ist als ἀπ' ἀρχῆς, oder κατ' ἀρχάς, Hebr. 1, 10. Die Bed. durchaus, allerdings würde aus dem Gebiete des neutestamentlichen Sprachgebrauches heraustreten und ebenso aus dem der Alex. Uebers. In dieser steht τὴν ἀρχήν in der Bed. Anfangs in 1 Mos. 41, 21. 43, 20. Dan. 8, 1. Auch in dem classischen Sprachgebrauche ist die Bedeutung von Anfang oder ursprünglich die erste und verbreitetste. Schweighäuser in dem lex. Herodot. bemerkt: accusativus ἀρχήν adverbialiter positus proprie significat initio, principio, ab initio, und gibt die Belege dazu aus Herodot in reicher Fülle, z. B. 2, 28: ὡς ἀρχὴν ἐγένετο, wie es ursprünglich geschah. Im Anfang, da hat sich Christus in der Weltschöpfung in der Eigenschaft kund gegeben, die er sich in V. 24 beigelegt hatte, vgl. Hebr. 1, 10, und von da an geht sein Walten durch die ganze Geschichte des A. T. hindurch. Christus ist überall wo Jehova und sein Engel. Wird das τὴν ἀρχήν so aufgefaßt — in Uebereinstimmung speciell mit dem Johanneischen Sprachgebrauche, „im Anfang war das Wort" und „dieses war im Anfange bei Gott", C. 1, 1. 2, ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, 1 Joh. 1, 1, ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς, 2, 13. 14 —, so correspondirt das: „Ich bin es", wodurch Jesus sich in V. 24 mit dem Jehova des A. T. identificirt, ferner V. 39. 40, wonach Abraham schon in einem Verhältnisse zu Christo stand, V. 56, wonach Abraham seinen Tag sah, V. 57, wonach Christus Abraham, V. 58, wonach Christus war ehe Abraham ward, und zwar nicht in einem ruhenden Seyn, sondern in einem solchen, welches sich durch Offenbarung kundgab. Das τὴν ἀρχήν hier entspricht dann dem ἀπ' ἀρχῆς in V. 44 vom Satan. Von An-

*) Beza: haec est natura responsionum, ut in iis repetatur verbum positum in quaestione.

fang der Welt sind Christus und der Satan die beiden gegenüberstehenden feindlichen Mächte. Den Commentar zu dem τὴν ἀρχήν bildet dann das: πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο, C. 1, 3, das ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ in Apoc. 3, 14 und das δι᾽ οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησε in Hebr. 1, 2. Ganz mit Unrecht ist gegen diese Erklärung, welche zur Beschämung so mancher kirchlichen Ausleger von Fritzsche erneuert werden mußte: sum a rerum primordiis (cf. 1, 1) ea natura, quam me esse profiteor, eingewandt worden, solche Rede sey den Juden schlechthin unverständlich gewesen, ein Einwand, der schon an den anderweitigen Aeußerungen Christi über seine vormenschliche Existenz in diesem selben Cap. scheitert. Die Juden hatten Anknüpfungspuncte genug, wenn ihr Herz nur richtig gewesen wäre vor dem Herrn — die ganze alttestamentliche Lehre von dem Engel des Herrn, die prophetische Verkündung, daß dieser dereinst in dem Messias sich darstellen werden, Mal. 3, 1, Sach. 11. Daß das richtige Verständniß der betreffenden alttest. Thatsachen unter den Juden weit verbreitet war, ist in der Christol. 3, 2 S. 78 f. nachgewiesen worden. Dazu kommen die hohen in das Gebiet der Gottheit hinaufsteigenden Prädicate, welche dem Messias in Jes. 9, 5. Micha 5, 1. 3 beigelegt werden, die Erscheinung des Messias in den Wolken des Himmels, als der Herr der Natur, als allmächtiger Richter in Dan. 7, 13. 14. Ohne Bedeutung ist auch der Einwand, diese Erkl. scheitere an der vorhergehenden Frage der Juden, die nicht auf die Präexistenz, sondern auf die Persönlichkeit Jesu sich beziehe. Denn die Präexistenz bildete in der Persönlichkeit Jesu ein wesentliches Moment, und Jesus beschränkt sich nicht darauf sich die Präexistenz beizulegen, sondern er versichert zugleich, daß sein Seyn unbedingt congruent sey mit dem was er von sich aussage, auf welche Congruenz des Seyns mit dem Reden sich das καί bezieht. Das ἀρχήν war aber der eigentliche Stachel für das Gemüth der Feinde. Er machte ihnen fühlbar, daß jeder Widerstand vergeblich sey, daß er nur mit ihrem Untergange enden könne. Jesus — sagt Quesnel — a une vie, qui n'a jamais commencée et que tous les efforts de ses ennemis ne peuvent faire finir. Weil Christus das A ist, ist

er auch das O, weil er von Anfang an auf dem Plane war, muß auch das Ende ihm angehören. — Werfen wir nun noch einen Blick auf die abweichenden Erklärungen. Der gegebenen am nächsten kommt die: „ich bin, was ich euch von Anfang sage." Wenn man aber also das εἰμί vor statt nach τὴν ἀρχήν ergänzt, so erhält man die doppelte Schwierigkeit 1. daß τὴν ἀρχήν dann nicht zu Anfang stehen dürfte; die Entgegnung, es werde des Nachdruckes wegen vorangestellt, würde nur dann passen, wenn es nach ὅ τι stände. So aber haben wir eine völlige Verrenkung der Construction. 2. Daß dann statt des Präsens λαλῶ das Perfectum stehen müßte. Das λαλῶ bezieht sich deutlich auf das ἐγώ εἰμι, wodurch sich Jesus die Gottheit zugesprochen hatte. Dazu kommt, daß dann das ursprünglich keine sichere Deutung zuläßt. Am nächsten läge es, an den Anfang des Auftretens zu denken, aber da hatte sich Jesus noch nicht öffentlich als den wahrhaftigen Sohn Gottes proclamirt. Es galt zuerst sich als solchen durch die That zu bewähren. — Gegen die von Luther gebilligte Erklärung: principio (id vobis respondeo) me eum esse, qui vobiscum loquar bemerkt schon Beza: haec expositio coacta est et frigidam sententiam parit: denique etiam Gr. codicibus repugnat, in quibus legitur ὅ τι, non ὅς. Ἀρχήν heißt auch nicht erstlich, für erste. — Die Erkl. endlich: „überhaupt warum rede ich noch zu euch", wendet alle Zwangskünste an um einen unerträglichen Sinn zu gewinnen.

V. 26. „Ich habe viel über euch zu reden und zu richten, aber der mich gesandt hat, ist wahr und ich, was ich gehöret habe von ihm, das rede ich in die Welt." Nachdem Jesus die Frage beantwortet hat, geht er ein auf das psychologische Motiv, welches sie hervorgerufen. Es bewährte sich hier das Wort Michas in C. 2, 11: „wenn Einer käme und Wind und Eitles löge, weissagte von Wein und Rauschtrank, das wäre der Prophet dieses Volkes" und das andere in C. 3, 8, wo Micha sich den falschen Propheten gegenüberstellend sagt: „Ich aber bin voll von Kraft durch den Geist des Herrn und von Recht und Stärke, Jakob sein Vergehen anzuzeigen und Israel seine Sünde." Hätte Christus statt der geliebten Sünde den verhaßten Römern den

Krieg erklärt, hätte er den Blitzstrahl seiner Gottheit nach außen gewandt, so würden die Juden das Höchste, was er von seiner Person aussagte, mit Freuden aufgenommen haben. Die gründliche Buße die er verlangte, das war der Anstoß, nicht das: Ich bin's, an sich. Sie mußten seine Gottheit bestreiten, weil sie ein verzehrend Feuer war für ihre Sünden, in denen sie beharren wollten. „Ich habe viel über euch zu sagen und zu richten", das ist der Grund, warum ihr meine Aussagen in Bezug auf meine Person nicht annehmen wollt, „aber" u. s. w. Wenn was Jesus sagte unmittelbar auf Gott zurückgeht, wenn es somit unbedingt wahr ist, so stellt es sich in einem anderen Lichte dar, so ist es nicht mehr Grund zur Entfremdung, zum Hasse, sondern zur Buße. — In unzeitiger Vergleichung von C. 16, 12 hat man gemeint das: „ich habe viel von euch zu sagen", beziehe sich auf solches, was Jesus zwar sagen könnte, aber nicht sagen wolle, während der richtige Sinn vielmehr der ist: ich muß leider vieles über euch sagen und richten. Jesus zeigt sich im Verhältniß zu den Juden nirgends zurückhaltend. Das Stärkste was gesagt werden kann sagt er ihnen überall ins Angesicht. Hier hatte er noch im unmittelbar Vorhergehenden dies Gericht in der empfindlichsten Weise geübt und im unmittelbar Folgenden fährt er darin fort. — Jesus sagt nicht: das sage ich euch, sondern, das sage ich in die Welt. Dies weist darauf hin, daß was er zunächst im engen Kreise redet, nicht blos für diesen Kreis bestimmt ist, sondern welthistorische Bedeutung hat, daß also wenig darauf ankommt, wenn es momentan verachtet wird, da es bestimmt ist seinen Lauf durch die Jahrhunderte zu nehmen. Ist Jesus wahrhaftig das Licht der Welt, so versteht es sich von selbst, daß Alles was er in dem obscursten Winkel Judäas sprach, in die Welt hineingeredet ist.

V. 27. „Sie erkannten nicht, daß er ihnen von dem Vater sagte." Eine Auslegung, nach der die pfiffigen Juden als stupide erscheinen, kann hier von vornherein nicht die richtige seyn. Theoretischem Unvermögen würde Jesus durch nähere Erklärung abgeholfen haben. Statt dessen aber bedroht er sie in V. 28 mit der Strafe ihres Unglaubens. Die Meinung kann also nicht

seyn, daß sie äußerlich die Rede Jesu nicht verstanden. Daß er sich die Gottheit anmaßte, das ist in dieser ganzen Gruppe die Anklage, welche die Juden gegen Jesum erheben. Das Greifen und Steinigen und Tödten, was hier überall bei den Juden die Losung ist, beruht auf diesem Grunde. Schon in C. 5, 18 wollen sie Jesum tödten weil er πατέρα ἴδιον ἔλεγε τὸν θεὸν ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ und in C. 10, 33 erheben sie gegen ihn die Anklage: σὺ ἄνθρωπος ὢν ποιεῖς σεαυτὸν θεόν. Solche blos äußere Erkenntniß wird aber von Johannes gar nicht als Erkenntniß anerkannt. Wahrhaftige Erkenntniß ist nur da, wo anbetende Vertiefung in das gottselige und gnadenreiche Geheimniß. War doch der Vater an den sie dachten nicht der wahrhaftige, sondern ein leeres Schemen, ein luftiges Gedankengebilde. Mit dem Sohne hatten sie auch den Vater verloren. Johannes klagt, in tiefem Schmerze über die Verderbtheit der menschlichen Natur, welche keinen Einblick hat in das trostreichste aller Geheimnisse, nicht ihre theoretische Unfähigkeit an, sondern ihre Herzenshärtigkeit. Das Nichtwissen hier ist dasselbe, von dem Christus redet in Matth. 11, 25, und der Sache nach stimmt C. 12, 37 überein: „obgleich er aber so viele Wunder gethan hatte vor ihnen, so glaubten sie doch nicht an ihn." Das zeigt auch die Weise, in der sich V. 28 an den unsrigen anschließt. Da wird den Juden die Strafe angekündigt für den hier hervorgehobenen Unglauben.

V. 28. „Jesus nun sprach zu ihnen: wenn ihr des Menschen Sohn erhöhet habt, dann werdet ihr erkennen, daß ich es bin; und von mir selbst thue ich Nichts, sondern wie mich mein Vater gelehret hat, also rede ich dieses. Und der mich gesandt hat ist mit mir, V. 29, der Vater ließ mich nicht allein, weil ich allezeit thue was ihm wohlgefällig ist." Das Erhöhen bezieht sich auf die Kreuzigung, vgl. zu 3, 14. (Augustinus: exaltationem dicit passionis, non glorificationis, crucis non caeli: quin et ibi exaltatus est, quando pependit e ligno.) An die Verherrlichung kann schon deshalb nicht gedacht werden, da das Volk hier die Erhöhung bewirkt. Das: „dann werdet ihr erkennen daß ich es bin", erhält seine nähere Bestimmtheit aus

dem: „wenn ihr nicht glaubet, daß ich es bin, werdet ihr sterben in euren Sünden“, in V. 24. Den Unglauben bewähren sie durch die Erhöhung des Menschensohnes, so tritt also nun die Folge ein. An die heilbringende Erkenntniß wird in diesem Zusammenhange, nach dem hier offenbar vorliegenden Verhältnisse von Schuld und Strafe, nicht zu denken seyn, und Bemerkungen wie die: „Wer von diesen irgend empfänglich war, auf den mußte das Martyrthum des heiligsten Knechtes Gottes den Eindruck machen, daß er erkannte Jesus sey der Messias“, sind unbedingt abzuweisen. Daß Christus Gott ist erfahren die verstockten Juden in ihrem Untergange. Die Vergleichung von C. 12, 32: „und ich wenn ich erhöht worden von der Erde, werde Alle zu mir ziehen“, ist abzuweisen. Da redet Christus nicht wie hier zu erbitterten Feinden. Einzelne aus ihrer Zahl konnten sich noch bekehren, aber von der ganzen Gattung (und diese hat Jesus hier im Auge) stand es fest, daß sie den Frevel verüben und somit dem vergeltenden Gerichte anheimfallen werde. — Die Erkenntniß ist hier durch die Thatsachen aufgezwungen, wobei es gleichgültig bleibt, ob die Betroffenen die Verhärtung und Verblendung so weit treiben, daß sie läugnen was offen zu Tage liegt. — Die Worte Jesu ruhen auf alttest. Grundlage. Es heißt in 2 Mos. 10, 2: „und ihr werdet erkennen, daß ich Jehova bin“ — an den Wundern und Zeichen, die ich an den Aegyptern thun werde. Noch näher aber liegen unserer St. eine Reihe von Aussprüchen Ezechiels, bei dem das: „und ihr sollt erkennen, daß ich Jehova bin“ in den Strafdrohungen an Israel refrainartig wiederkehrt. So heißt es in C. 7, 4: „Und mein Auge soll deiner nicht sich erbarmen und ich will nicht schonen, denn deine Wege will ich über dich geben und deine Gräuel entfernen, und ihr sollt erkennen, daß ich Jehova bin“, in C. 11, 10: „durch das Schwert sollt ihr fallen, im Lande Israel will ich euch richten, und ihr sollt erkennen, daß ich Jehova bin“, in C. 12, 20: „und die bewohnten Städte sollen wüste werden und das Land soll öde werden, und ihr sollt erkennen, daß ich Jehova bin“, vgl. C. 6, 7. 13. Durch die Beziehung auf diese Stellen identificirt sich Christus mit Jehova. Sie sind auch insofern von

Bedeutung, als sie den Beweis liefern, daß der Herr hier nur die abgenöthigte Erkenntniß im Auge hat und nicht die freiwillige. — Aus den ersten Evangelien ist z. B. Matth. 23, 38. 39 parallel, dann Matth. 24, 2, wo Jesus, nachdem ihm die Jünger die Gebäude des Tempels gezeigt hatten sagt: „seht ihr nicht dies Alles? wahrlich ich sage euch, es wird hier kein Stein auf dem anderen gelassen werden", ferner Luc. 19, 40: „ich sage euch, wenn diese schweigen, so werden die Steine schreien", wo die Steine in Beziehung auf Hab. 2, 11, die einzige Stelle der Schrift, wo außerdem schreiende Steine vorkommen, die Steine des zu zerstörenden Jerusalems sind. — Das Folgende: „und von mir selbst thue ich nichts" u. s. w. mag für jetzt den Juden als bloße Behauptung gelten. Der Zusammenhang mit dem: „wenn ihr erhöhet habt — — dann werdet ihr erkennen", weist darauf hin, daß es dereinst sich zum Schrecken derer, die jetzt darüber spotten thatsächlich bewähren wird. In das Gebiet des Thuns gehört nach dem Folgenden auch das Reden. „Der Vater ließ mich nicht allein" nämlich da er mich absandte. Das war der entscheidende Moment. Wenn er da Christum begleitete, so folgt, daß er noch fortwährend mit ihm ist. Der Einwand, daß bei dieser Auffassung die folgende Begründung nicht passe, trifft nicht, da daß Christus allezeit thut was Gott gefällig ist, in seinem Wesen begründet liegt, und also von dem Vater vorhergesehen und anticipirt werden mußte. Zu vgl. ist zu dem ὅτι ἐγὼ τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ ποιῶ πάντοτε Jes. 42, 1 und Ps. 40, 9. „Seyen wir nach seinem Vorbilde treu gegen Gott — bemerkt Quesnel — so werden wir ihn stets mit uns haben." — Jesus sprach was in V. 28. 29 geschrieben steht gewiß mit der mildesten Betonung (Bengel: haec summa cum suavitate dixit dominus), so daß es sich denen, die noch ein Herz hatten, um das Herz legen mußte, und wie V. 30 zeigt um das Herz legte. Der Affect war derselbe, wie in Luc. 19, 41, wo er Jerusalem ansah und über sie weinte.

V. 30. „Da er dieses redete, glaubten Viele an ihn." Ein Lichtblick, vgl. 7, 31. 46. Wie sie ihren Glauben kund thaten, wird hier nicht ausdrücklich gesagt. Ohne Zweifel geschah

es durch ein Bekenntniß, welches sie vor der ungläubigen Menge ablegten.

V. 31. „Jesus nun sprach zu den Juden, die ihm geglaubt hatten: wenn ihr bleibet in meinem Worte, so seyd ihr in Wahrheit meine Jünger, und werdet die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch freimachen.“ Die Anrede Jesu zeigt auf der einen Seite, daß sie es ernst meinten, auf der andern, daß sie noch in den Anfängen standen. Das: „wenn ihr bleibet in meinem Worte“ (vgl. 15, 7: ἐὰν μείνητε ἐν ἐμοὶ καὶ τὰ ῥήματά μου ἐν ὑμῖν μείνῃ) weist auf verderbliche Mächte hin, welche sie dem Worte Christi wiederum zu entfremden trachten. Den Commentar gibt die Darlegung der Gefahren, welche den Samen des Wortes Gottes bedrohen — die Bedrängung und Verfolgung (vgl. das: „niemand wird sie aus meiner Hand reißen“, 10, 28), die Sorge dieser Welt und der Betrug des Reichthums — in der Parabel vom Säemann Matth. 13, 20—22. Quesnel: „Darin bleiben heißt nicht blos einen vorübergehenden Geschmack davon haben, nicht blos einige Wahrheiten lieben, nicht blos einen Theil ausüben, nicht blos das Aeußere, nicht blos einige Augenblicke, einige Monate, einige Jahre: es heißt alle seine Wahrheiten lieben, sie standhaft ausüben durch das ganze Leben, seine Freude und Wonne aus seinem Gesetze machen.“ — Zu dem: ihr werdet die Wahrheit erkennen, die Berleb. B.: „Vor dem Glauben muß doch allerdings auch einige Erkenntniß hergehen: wenn man aber in derselben, ob sie gleich gering treu ist, so kommt man vermittelst solchen gläubigen Gehorsams zur rechten zeitigen Erkenntniß, daß man recht in der That erkennt, was man an einer Sache hat. So geht die Erkenntniß fort durch die Treue.“ Der Sinn ist also: ihr werdet mehr und mehr die Wahrheit erkennen. Der an sich nur gradweise Unterschied wird in der Form des Gegensatzes ausgesprochen, weil gegen die Erkenntniß, welche sie in Zukunft auf dem Wege der Treue erhalten sollten, die gegenwärtige ganz verschwindet. Die Wahrheit ist keine blos gedachte, sie ist die welche in Christo Fleisch und Blut angenommen hat, welcher spricht: ich bin die Wahrheit. Indem sie tiefer und tiefer Christum er-

kannten, erkannten sie auch die Wahrheit, nach der, wie nach der Freiheit, jeder nicht völlig versunkene Mensch eine tiefe natürliche Sehnsucht hat, und diese lebendige Wahrheit machte sie frei von der Knechtschaft der Sünde und des Irrthums, während die blos gedachte Wahrheit völlig ohnmächtig ist: dieselbe Wirkung der Befreiung, welche hier der Wahrheit, wird in V. 36 Christo zugeschrieben. — In dem: wird euch freimachen — zunächst von der Knechtschaft der Sünde, der schlimmsten unter allen, dann aber auch von ihrem Wiederschein, der Knechtschaft der Welt — wirft Jesus absichtlich den Juden einen Zankapfel hin, die sich tief dadurch gedemüthigt fühlen mußten, daß sie, die vermeintlichen Herren der Welt, erst durch Ihn aus der Knechtschaft befreit werden sollten. Dies eine Wort (Bengel: semper id potissimum locutus est, quod oppugnaret praejudicia hominum) gibt Anlaß zu dem heftigsten Zusammenstoße Jesu mit den Pharisäern, über den das Evangelium berichtet, bei dem Jesus sie Lügner und Kinder des Teufels nennt, und der bei den Juden dahin ausläuft, daß sie Steine aufheben ihn zu tödten. Lyser zieht daraus den Schluß, daß das Evangelium nicht immer sanftmüthig vorgetragen werden könne, sondern daß zuweilen mit seinen hartnäckigen Feinden lebhaft und entschieden für die Erhaltung der Wahrheit gestritten werden müsse. Wir haben hier das Gegenstück zu der Liebe und Milde, mit der Jesus zum Vorbilde der Seinen zu gleicher Zeit den werdenden und keimenden Glauben nicht verachtet, sondern ihn annimmt, pflegt und durch heilsame Ermahnungen zu mehren und zu fördern sucht.

V. 33. „Antworteten sie ihm: wir sind Abrahams Same und haben keinem jemals gedient; wie sagst du: ihr werdet frei werden?“ Die Antwortenden sind nicht speciell die an Christum gläubig gewordenen Juden, sondern die Juden im Allgemeinen, dieselben, auf die sich das αὐτοῖς in V. 12. 21 bezieht, mit denen es Jesus in dieser Gruppe gewöhnlich zu thun hat, deren Thema man so bezeichnen könnte: Jesus und die Juden. Von Glauben zeigt sich im Folgenden auch nicht die geringste Spur. Jesus hat es überall mit verhärteten und erbitterten Feinden zu thun,

die ihn tödten wollen, ihn für von einem bösen Geiste besessen erklären, Steine aufheben, die Er Lügner und Kinder des Menschenmörders von Anfang an nennt. Johannes ist viel zu sehr auf die Realität gerichtet, als daß er solchen auf Grund einer bloßen flüchtigen Rührung den Glauben zusprechen sollte. Christus, welcher wußte, was in dem Menschen war, würde an solche nicht die Anrede in V. 31 verschwendet haben. „Es ist auch nicht vermuthlich — sagt die Berleb. B. — daß sie so flugsweise zurückgesprungen. Das geschieht gemeiniglich allgemach und nach und nach, wenn man nicht treu ist." Die ungläubigen Juden betrachten die Rede Christi so als ob sie an sie gerichtet wäre. Das thun sie mit vollem Rechte. In dem: „wird euch frei machen" lag eine scharfe Anklage wider sie, eine Vernichtung aller ihrer hochmüthigen Prätensionen, eine Gleichstellung mit der verachteten Heidenwelt. Wozu sind sie das Volk Gottes, wenn sie des edelsten aller Güter nicht minder entbehren, wie die Heidenwelt? — Jesus hatte nicht von äußerer Freiheit geredet, sondern von einer solchen, welche auch ein Sclave besitzen kann. Schon deshalb können die Juden, wenn sie im Gegensatze gegen ihn sagen: wir haben niemals jemanden gedient, unmöglich die politische Freiheit im Auge haben. Auf diese bezogen würden auch ihre Worte allem Augenscheine widersprechen. Sie dienten damals den Römern und die Schrift bezeugt es in der mannigfachsten Weise, daß das Volk Gottes mehrfach der äußeren Dienstbarkeit der Welt anheimgefallen ist. Schon Abraham wird vorhergesagt, daß sein Same vierhundert Jahre dienen werde in fremdem Lande 1 Mos. 15, 3. In 2 Mos. 20, 2 heißt es: „ich habe dich aus dem Lande Aegypten geführt, aus dem Hause der Knechte." Das Buch der Richter läßt eine Dienstbarkeit auf die andere folgen. Von Nebucadnezar wird in 2 Chron. 36, 20 gesagt: „Und führte sie weg gen Babel und wurden sein und seiner Söhne Knechte", und in Bezug auf die Persische Zeit heißt es in Neh. 9, 36: „Siehe wir sind heutiges Tages Knechte." Die Juden müssen also etwas Anderes im Auge haben wenn sie sagen: „wir haben Niemand jemals gedient." Frei zu seyn und zu herrschen, das ist ein Privilegium des

wahrhaftigen Volkes Gottes, das in keiner Zeit pausiren kann, das auch durch die äußere Knechtschaft nicht aufgehoben wird. Abrahams wahrhaftiger Same ist nach 2 Mos. 19, 6 ein „Herrscherthum", ein souveränes Volk. Ihm müssen unter allen Umständen seine Feinde heucheln und es schreitet auf ihren Höhen einher, 5 Mos. 33, 29, so daß sie auch als Besiegte ihren Siegern Gesetze geben. Sie schweben stets oben und liegen nicht unten, 5 Mos. 28, 13. 43. Die wahre Gemeinde Gottes hat niemals gedient. Sie hat auch in der äußeren Knechtschaft ihren Adel und ihre Superiorität bewährt. Israel ist unter allen Umständen die Fürstin über die Reiche, Klagel. 1, 1. Man denke nur an Moses im Angesichte Pharaos in Aegypten, an Daniel im Angesichte des Chaldäerköniges: er war ein Knecht dieses Königes und doch erscheint er in C. 5 als sein Herr und Richter und der stolze Nebucadnezar fällt vor ihm in C. 2 auf sein Angesicht. Wo der Geist des Herrn ist, da ist auch die Freiheit und Herrschaft. Die Heiden sind ungeachtet ihrer äußeren Herrschaft Knechte, die Mitglieder des wahrhaftigen Israel sind und bleiben trotz ihrer äußeren Dienstbarkeit Herren, vgl. Klagel. 5, 8: „Knechte herrschen über uns" und Koh. 10, 7: „Ich sah Knechte auf Rossen und Fürsten zu Fuße gehen gleich den Knechten" — eine verkehrte Welt, die Knechte reiten und die Herren gehen. Das Buch Koheleth führt mehrfach den Gedanken aus, daß das äußerlich von der Heidenwelt geknechtete Israel durch den ihm gebliebenen Besitz der Weisheit von oben, durch Gottes Wort und Geist die unbedingte Superiorität über die Heidenwelt behauptet. Der Weisheit muß zu seiner Zeit auch die äußere Macht folgen, 7, 11. 12. 19. 20. 9, 13—18: „Weisheit ist besser denn Kriegsgeräth" u. s. w. Es liegt also der Erwiderung der Juden eine tiefe Wahrheit zu Grunde. Die Freiheit ist nie nach der äußeren Erscheinung zu bemessen. Die wahrhaftige Freiheit und Superiorität kann dem Volke Gottes nie fehlen, wenn sie in irgend einem Zeitraum fehlte so würde das Reich Gottes zur Phantasie und Lüge werden. Der Irrthum war aber ein doppelter. 1. Sie bezogen, was der Auswahl gehört, gegen den Geist des ganzen A. T. auf das Volk mit

Haut und Haaren. Dem Samen Abrahams ist als solchem die Weltherrschaft garantirt, aber um zu dem wahrhaftigen Samen Abrahams zu gehören, dazu sind ganz andere Bedingungen erforderlich als die bloße leibliche Abstammung. 2. Sie übersahen, daß nach dem Zeugnisse aller Propheten Israel die volle Höhe seiner Bestimmung erst in Christo erreichen sollte. „O Eitelkeit der Kinder Adams — bemerkt Quesnel — sie rühmen sich ihres Adels, weil sie nicht ihre Entwürdigung durch die Sünde kennen." Die äußere Knechtschaft war nicht so unbedeutend wie die Juden sie anschlugen. Sie war nur der Wiederschein des Verlustes des inneren Adels bei der großen Masse des Volkes.

V. 34. „Jesus antwortete ihnen: wahrlich wahrlich ich sage euch, jeder der die Sünde thut ist Knecht der Sünde." Die Juden hatten sich die Freiheit zugesprochen und diese Behauptung darauf gegründet, daß sie Abrahams Same seyen. Jesus nun zeigt zuerst daß die Freiheit ihnen nicht zukommt, dann daß sie nicht Abrahams wahrhaftige Nachkommen sind (Bengel: Jesus exceptioni duplici Judaeorum inverso ordine respondet: et primum orationem de libertate pertexit, deinde de Abrahae liberis disserit). — In Bezug auf das: „wahrlich wahrlich" Lyser: „er wollte von einer großen Sache reden und von einer solchen, welche die Juden schwer zulassen würden; darum bekräftigt er sie ernstlich." Hinter dem allgemeinen Satze: „jeder der die Sünde thut ist Knecht der Sünde" ist der specielle verborgen: ihr, die ihr die Sünde übet, seyd Knechte der Sünde. Jesus weist sie von ihren leeren Prätensionen auf die Wirklichkeit zurück. Sie rühmten sich der Freiheit und befanden sich dabei in der schimpflichsten Knechtschaft, der Knechtschaft der Sünde. Nur diese konnte ihnen Jesus entgegen halten, nicht die der Römer. Es handelte sich nicht um die äußere, sondern um die geistige Hoheit. Der Knechtschaft der Römer war auch die Auswahl unterworfen. Sie kam nur indirect in Betracht, als Widerschein der Knechtschaft, von welcher der Herr hier redet. — Von der Knechtschaft der Sünde ist indirect schon in 1 Mos. 4, 7 die Rede. Denn wenn dort Kain ermahnt wird: „du sollst über sie herrschen", so liegt darin, daß er in Gefahr ist von ihr beherrscht

zu werden. Direct handelt von ihr Ps. 19, 14: „Auch vor Stolzen bewahre deinen Knecht; nicht mögen sie herrschen über mich.“ Die Stolzen im Gegensatze gegen die Schwachheitssünden in V. 13 sind die muthwilligen vorsätzlichen Sünden, die hier als Tyrannen personificirt werden, welche danach streben den Knecht Gottes in ihre unwürdige Knechtschaft zu bringen. Diese St. scheint hier, wie in Röm. 6, 14 bestimmt zu Grunde zu liegen. Sie gehört um so mehr hieher, da sie den Beweis liefert, daß die Knechtschaft der Sünde auch innerhalb des Volkes Gottes eine drohende Gefahr ist. Dann ist noch 1 Kön. 21, 20 zu vergleichen: „Und Ahab sprach zu Elias: hast du mich gefunden mein Feind? Und er sprach: ich habe gefunden, weil du dich verkauft hast das Böse zu thun in den Augen des Herrn“, Michaelis: et mancipium es teterrimorum vitiorum. Ebenso V. 25: „Es war keiner wie Ahab, welcher sich verkaufte das Böse zu thun in den Augen des Herrn.“ Endlich 2 Kön. 17, 17, wo es von den zehn Stämmen heißt: und sie verkauften sich das Böse zu thun in den Augen des Herrn ihn zu erzürnen, in Anspielung auf 5 Mos. 28, 68: „und ihr verkauft euch dort euren Feinden zu Knechten und zu Mägden.“ Was dort von der äußeren Knechtschaft gesagt worden, wird hier auf die innere übertragen. Diese Stellen des Buches der Könige hat Paulus in dem πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν in Röm. 7, 14 vor Augen. Auch die heidnischen Philosophen reden viel von einer Knechtschaft der Sünde. Aber die Tiefe dieses Schadens vermögen sie nicht zu erkennen und meinen daher daß jeder sich durch seine eigne Kraft davor bewahren und von ihm wieder frei machen kann.

V. 35. „Der Knecht aber bleibt nicht ewiglich im Hause, der Sohn bleibt ewiglich.“ Ganz mit Unrecht ist bemerkt worden: „Zuerst wird in einem allgemeinen Erfahrungssatze des bürgerlichen Lebens das entgegengesetzte Verhältniß des Sclaven und des Sohnes zum Hause, worin beide sind bezeichnet.“ Der Knecht ist vielmehr der Knecht in dem in V. 34 bezeichneten Sinne: ein Knecht solcher Art. Die Sentenz ist eine allgemeine. Die Knechte im gewöhnlichen Sinne blieben aber unter Umständen

ewiglich im Hause, so daß also auf sie die allgemeine Sentenz nicht paßt. Der Knecht wurde im siebenten Jahre der Dienstbarkeit frei. Wenn er aber vorzog in der Hörigkeit zu bleiben, so sollte das neue Verhältniß durch einen in 5 Mos. 15, 17 vorgeschriebnen Ritus besiegelt werden „und er wird dir — heißt es dort — zum ewigen Knechte", LXX: καὶ ἔσται σοι οἰκέτης εἰς τὸν αἰῶνα. Die Sentenz paßt aber auf das gewöhnliche Verhältniß um so weniger, da hieher nur die gewaltsame Austreibung des Knechtes durch den Herrn gehören würde, die nur sehr selten vorkam. Was bei den Knechten im gewöhnlichen Sinne unter Umständen geschieht, daß sie ausgetrieben werden, wenn sie sich nämlich unnütz machen, wie man das an dem wahrscheinlich hier zu Grunde liegenden Beispiele der Sclavin Hagar und ihres Sohnes sehen kann, der weil er Muthwillen trieb gegen den Sohn des Hauses aus dem Hause ausgestoßen wurde, während der Sohn des Hauses darin blieb, 1 Mos. 21, 10, Gal. 4, 30 *) — das geschieht bei dem Knechte dieser Art ohne Ausnahme. — Ist der Knecht der Knecht im geistlichen Sinne, so ist auch das Haus im geistlichen Sinne zu nehmen, als Bezeichnung des Reiches Gottes, welches im A. B. durch ein Haus, den Tempel repräsentirt wurde, vgl. über den Tempel als Symbol des Reiches Gottes Beiträge 3 S. 631 f.; er erscheint vielfach als das geistliche Wohnhaus des ganzen Bundesvolkes. An dies geistliche Haus werden wir um so mehr denken müssen, da das zweite Glied ὁ υἱὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα sich auf Ps. 23, 6: „und ich wohne im Hause des Herrn immerdar" und auf Ps. 27, 4 bezieht: „Eins bat ich vom Herrn, danach tracht' ich, daß ich wohne im Hause des Herrn alle Tage meines Lebens", wo das Haus des Herrn der Tempel, als die ideale Wohnstätte des Volkes Gottes und als Symbol der Kirche, ist. Unter dem Bilde des Hauses Gottes erscheint die Kirche auch in 1 Tim. 3, 15. 2 Tim. 2, 20. Ephes. 2, 19. — Der Knecht ist zunächst und

*) Calvin: Locum occupabunt in ecclesia Dei, sed qualem Ismael ad breve tempus sibi usurpaverat, servus libero fratri insultans. Lyser: haec expulsio servorum peccati ex domo Dei adumbrata fuit in Ismaele, qui et ipse per annos c. 14 vixit in familia Abr.

formell eine ideale Person, s. v. a. „jeder der die Sünde thut.“ Der allgemeine Satz wird aber in specieller Beziehung auf die vorliegenden Verhältnisse ausgesprochen. Die Anwendung ist: und so könnt auch ihr nicht im Hause Gottes bleiben, weil ihr solche Knechte seyd. Ist der Knecht zunächst eine ideale Person, so muß auch der Sohn eine ideale Person seyn, wofür auch die Beziehung auf Ps. 23, 6 spricht, wo nicht David redet, sondern das wahrhaftige Israel, also eine reale Vielheit — beide Gründe sprechen gegen diejenigen, welche wie Lampe unter dem Sohne hier ohne Weiteres und ausschließlich Christum verstehen. Der Sohn im geistlichen Sinne ist derjenige, der zu dem Herrn des geistlichen Hauses in demselben Verhältnisse steht, in dem der geistliche Sohn zum Vater, dem der innigsten Liebesgemeinschaft, wie auf Grund dieser im A. T. Israel als Sohn Gottes bezeichnet wird, z. B. in 2 Mos. 4, 22. Hos. 11, 1, vgl. über den Begriff des Sohnes Gottes meinen Comm. zu Ps. 2, 7, wo u. A. bemerkt wurde: „Wo Gott im A. T. als Vater bezeichnet wird, wo von Sohnschaft Gottes die Rede ist, da wird durch eine abgekürzte Vergleichung hingewiesen auf seine innige Liebe, ähnlich der des Vaters zu dem Sohne, vgl. St. in denen die Vergleichung entwickelt hervortritt, wie Ps. 103, 13.“ — Die ideale Person des Sohnes hier wird zunächst vertreten durch die wirkliche Person Christi, dann aber auch durch diejenigen, die er von der Knechtschaft der Sünde befreit und in die Innigkeit der Liebesgemeinschaft mit Gott eingeführt hat, vgl. C. 1, 12: „So viele ihn aber aufnahmen, denen gab er die Macht Gottes Kinder zu werden.“ — Der allgemeine Satz, auf die vorliegenden Verhältnisse angewandt, besagt: Die gottlosen Juden werden aus dem Reiche Gottes ausgestoßen werden, dasselbe verbleibt Christo und seinen wahrhaftigen Gliedern, vgl. Matth. 8, 12. 21, 43. Anton: „Weil sie wegen Abrahams und als sein Same zum Hause Gottes gehören wollten absolute, so will Christus sagen: Ach sagt nicht davon. Es ist noch nicht aller Tage Abend. Solche Leute wie ihr können nicht im Hause Gottes bleiben, der Sohn Gottes bleibt ewiglich und die am Sohne Theil haben. — Das ist so das Schlupfloch: wir gehören doch ins Reich Gottes,

wir sind doch Glieder der Kirche. Christus aber sagt: das hilft euch nicht. Wenn ihr gleich membra ecclesiae eine Weile seyd, das dürft ihr gar nicht anführen, sondern vielmehr eben das gereicht euch zu desto größerer Verantwortung, daß Gott euch hat in sein Haus aufgenommen, daß ihr solltet fromme Kinder seyn, aber ihr erweist euch ja recht knechtisch. Heraus aus dem Hause! es geht nicht immer so an."

V. 36. „Wenn euch also der Sohn freigemacht, so werdet ihr wirklich frei seyn." Der Satz schließt sich an V. 34 an, wo hinter dem allgemeinen Satze der specielle verborgen ist: ihr weil ihr die Sünde thut, seyd Knechte der Sünde. V. 35, der nur einen Nebengedanken enthält, auf die gefährlichen Folgen der Sünde hinweist, den dadurch herbeigeführten Verlust des edelsten aller Güter, der Theilnahme an dem Reiche Gottes, kommt nur insofern in Betracht, als er die Juden antreiben muß das in Christo dargebotene Gut begierig zu ergreifen. Also, da ihr Knechte der Sünde seyd, somit nicht von Haus' aus frei, wie ihr wähnt. — Christus hätte sagen können: wenn ich euch frei mache. Er redet aber von sich als dem Sohne um darauf hinzuweisen, daß die Sohnschaft, von der in V. 35 die Rede gewesen, in seiner Person ihr Fundament hat, so daß Niemand ihrer theilhaftig seyn kann, der außer dem Zusammenhange mit ihm steht, vgl. C. 1, 12. Berleb. B.: „Hier steigt die Rede hinauf zu dem Sohn, von welchem alle anderen Gnadenkinder ihre Geburt und Privilegia haben." — Das ὄντως bildet den Gegensatz gegen die eingebildete Freiheit der Juden, vgl. V. 33. „Meine Freiheit — sagt Quesnel — ist dasjenige in mir, was am meisten knechtisch und sclavisch ist, so lange Du sie nicht befreiest. Je mehr Du sie sich selbst überläßest, um so weniger wird sie frei seyn."

V. 37. „Ich weiß, daß ihr Same Abrahams seyd, aber ihr suchet mich zu tödten, weil mein Wort nicht fortgeht unter euch." Die Juden hatten in V. 33 ihre Behauptung ein freies Volk zu seyn, darauf gegründet, daß sie Abrahams Same seyen. Wäre die Voraussetzung richtig, so würde auch der Schluß richtig seyn. Zu Abraham wird gesagt in 1 Mos. 22, 17: „dein Same

wird besitzen das Thor seiner Feinde", ferner: „es sollen gesegnet werden in dir und deinem Samen alle Geschlechter der Erde", 1 Mos. 12, 3. 22, 18, wodurch die ganze übrige Welt von dem Samen Abrahams in Abhängigkeit gesetzt und ihm zu Füßen gelegt wird. Der Same Abrahams ist das Herrscherthum von Priestern in 2 Mos. 19, 6. Von ihm wird in Jes. 61, 5. 6 gesagt: „Und es stehen Fremde und weiden eure Heerde und Söhne des Auslandes sind eure Ackerbauer und Weingärtner. Und ihr werdet Priester des Höchsten genannt werden, Diener unseres Gottes wird man euch nennen, das Vermögen der Heiden werdet ihr essen und in ihre Ehre eintreten." Wem für die Zukunft solche hohe Stellung bestimmt ist, der muß schon in der Gegenwart unvergleichlichen Adel besitzen. Der Fehler der Juden lag nicht in der hohen Meinung, die sie von dem Samen Abrahams hatten, sondern darin, daß sie ohne weiteres die leibliche Abkommenschaft Abrahams mit seinem Samen identificiren. Von dieser geistlosen Auffassung hätte sie schon die Geschichte der Patriarchen selbst befreien sollen, das Beispiel Ismaels und Esaus, vgl. das: in Isaac soll dir Same genannt werden, 1 Mos. 21, 12. Zur wahrhaftigen Sohnschaft eines Mannes wie Abraham gehört mehr als die bloße leibliche Abstammung, gehört, daß man dem Vater in demjenigen gleich ist, was den Mittelpunct seiner Existenz bildete. Wer darin ihm ungleich ist, der gehört nicht zu seinem Samen, wer darin ihm gleich ist, der kann in diesen Samen eingekindet werden, wie schon unter dem A. B. selbst der gesetzliche Weg zu dieser Einkindung eröffnet war, wie die Propheten verkünden, daß sie dereinst in dem ausgedehntesten Maße erfolgen werde. Samuel, den Eli in 1 Sam. 3, 6 seinen Sohn nennt, war dies in wahrhaftigerer Weise als seine ungerathenen leiblichen Söhne. „Mein Vater, mein Vater" spricht Elisa zu Elias in 2 Kön. 2, 12. Auf der andern Seite gibt Ezechiel in C. 16, 3 den entarteten Mitgliedern des Bundesvolkes den Amoriter zum Vater. Sacharja redet in C. 14, 21 von Cananitern im Hause des Herrn. Jesaias nennt in C. 1, 10 die Fürsten Israels Fürsten Sodoms und das Volk Israel Volk Gomorrhas und schließt sie damit von dem wahren Volke Samen

Abrahams gänzlich aus, vgl. Jer. 23, 14. Canaan so wird das entartete Bundesvolk auch in Hos. 12, 8 genannt. Jesus nun gesteht den Juden zu, daß sie in einem gewissen Sinne allerdings Nachkommen Abrahams seyen, führt aber aus der Stellung, die sie gegen ihn einnehmen, den Beweis, daß sie es in dem wahrhaftigen und hier allein in Betracht kommenden Sinn nicht seyen, daß sie da vielmehr einem ganz anderen Vater angehören, den er hier vorläufig noch nicht nennt um ihre Aufmerksamkeit zu spannen. Der Same Abrahams meines Liebenden, so wird die wahrhaftige Gemeinde Gottes in Jes. 41, 8 bezeichnet. Die Liebe Gottes, nicht des abstracten Gottes, sondern des sich in seinem Engel offenbarenden, der uns von 1 Mos. 16 an in der Geschichte der Patriarchen überall entgegentritt, das wird hier als das Wesen Abrahams bezeichnet, das sich in seinem Samen abspiegeln muß. Wer Christum, den im Fleische erschienenen Engel des Herrn zu tödten sucht, der ist dieses Wesens nicht theilhaftig, der kann auch nicht zu Abrahams Samen gehören. — Daß sie Christum zu tödten suchen hat seinen Grund darin, daß sein Wort unter ihnen nicht fortschreitet. Es ist vielfach erklärt worden: „weil mein Wort unter euch nicht Raum findet.“ Der Sinn ist nach dieser Auffassung ein sehr passender, Quesnel: „das Wort Gottes verlangt ein leeres Herz. Ein Herz voll von irdischen Planen, fleischlichen Interessen, von Ehrgeiz, Gedanken sein Glück zu machen, weltlichen Händeln, Liebe zu Vergnügungen und den unnützen Dingen dieses Lebens ist nicht geeignet den evangelischen Samen aufzunehmen.“ Aber diese Erklärung läßt sich sprachlich nicht rechtfertigen. Χωρεῖν hat in dem Sprachgebrauche der classischen Schriftsteller eine doppelte Bed. 1. gehen und 2. fassen. In beiden Bedeutungen kommt es auch im N. T. vor und sonst in keiner andern. Die zweite gibt keinen passenden Sinn, die erste dagegen erscheint als ganz angemessen, wenn man das Gehen im Sinne des Fortganges nimmt, wie bei Aristophanes die Worte χωρεῖ δὴ τὸ πρᾶγμα von dem Scholiasten erklärt werden προκόπτει τὸ ἔργον. Das Gehen bildet hier ebenso wie das Laufen in 2 Thess. 3, 1: ἵνα ὁ λόγος τοῦ κυρίου τρέχῃ den Gegensatz gegen das Stille-

stehen. Es wollte unter den Juden mit dem Worte Christi nicht fort. Es stieß unter ihnen auf mächtige Hindernisse, welche seinen Lauf aufhielten.

V. 38. „Ich rede, was ich bei meinem Vater gesehen habe, so thut auch ihr, was ihr bei eurem Vater gesehen habt.“ „Wer schaudert nicht — sagt Quesnel, wenn er diese beiden Muster betrachtet, welche so entgegengesetzt sind und keine Mitte haben, Gott oder der Teufel. Wer sein Leben nicht in Uebereinstimmung bringt mit dem Willen Gottes, dessen Kind er sich nennt, läßt sich leiten und fortziehen zu dem Willen des Teufels und wählt ihn zu seinem Vater.“ Das: was ihr bei eurem Vater gesehen habt, weist hin auf die Scenen des A. T., in denen uns der Satan in seinem schändlichen Thun in plastischer Anschaulichkeit entgegentritt, die Geschichte des Falls, vgl. V. 44, den Prolog des Buches Hiob, das dritte Cap. Sacharjas. Die Lesart ἠκούσατε παρὰ τοῦ πατρός ist aus dem Verkennen dieser Beziehung hervorgegangen. „Die Pronomina μου und ὑμῶν — bemerkt Meyer — sind nach sehr erheblichen Zeugen mit Lachmann und Tischendorf als unfeine Scheidungssätze zu tilgen.“ Aber grade diese Scheidung gehörte zur Deutlichkeit und zum Nachdruck. Der Ausdruck wird durch die Weglassung rhetorisch spitzer, aber das wird nicht als ein Vorzug betrachtet werden können. Der Imperat. thut liegt auf gleicher Linie mit dem auffordernden πληρώσατε in Matth. 23, 32, und dem ποίησον in Joh. 13, 27. Jesus will sie nicht daran hindern, ist es ihnen recht, so ist es ihm auch recht. Indem sie es thun bewirken sie, daß Gott zu ihnen an seinem Rechte kommt.

V. 39. „Sie antworteten und sprachen zu ihm: Unser Vater ist Abraham. Spricht Jesus zu ihnen: wenn ihr Abrahams Kinder wäret, thätet ihr Abrahams Werke. V. 40. Nun aber sucht ihr mich zu tödten, einen Menschen, der ich euch die Wahrheit gesagt, die ich gehört von Gott. Das hat Abraham nicht gethan. V. 41.ª Thuet ihr die Werke eures Vaters.“ Die Antwort der Juden hat den Zweck Jesum zum Widerspruche zu reizen und also zu erfahren, wen er unter dem anderen Vater verstehe. Jesus aber begnügt vorläufig sich damit, ihnen noch

weiter zu beweisen, daß Abraham nicht ihr Vater seyn kann. Doch weist er zu Ende noch einmal nachdrücklich darauf hin, daß sie einen andern Vater haben, damit der Faden nicht abgerissen werde. — Jesus sagt: wenn ihr Kinder Abrahams wäret, so thätet ihr Abrahams Werke, und: dies hat Abraham nicht gethan. Man könnte den Gegensatz im Allgemeinen in Abrahams Frömmigkeit, ihrer Gottlosigkeit finden, aber da Jesus nicht von der letzteren im Allgemeinen redet, sondern davon, daß sie ihn tödten wollen, so liegt es näher, sich in der Geschichte Abrahams nach einem Vorgange umzusehen, welcher einen specielleren Gegensatz darbietet. Da tritt uns nun sogleich 1 Mos. 18 entgegen, die herzliche Freude, mit der Abraham Jehova oder seinen Engel (Christol. 1 S. 129f.) bei sich aufnimmt, sich niederwirft auf die Erde und spricht: „Herr habe ich Gnade gefunden in deinen Augen, so gehe nicht vor deinem Knechte über.“ An diesen Vorgang, bei dem nicht minder wie hier die menschliche Verhüllung vorhanden ist, zu denken, liegt um so näher, da Jesus auch in V. 25 auf seine Identität mit dem Engel des Herrn hinweist. Aller Zweifel aber wird ausgeschlossen durch V. 56, wo Jesus sich bestimmter auf diesen Vorgang bezieht.*) „Einen Menschen“: als drei Männer werden wegen ihrer Erscheinung in Menschengestalt auch Jehova und die beiden Engel, die bei Abr. einkehrten in 1 Mos. 18, 16 bezeichnet, vgl. Röm. 5, 15. 1 Tim. 2, 5.

V. 41.b „Sprachen sie nun zu ihm: wir sind nicht aus Hurerei geboren, wir haben Einen Vater, Gott.“ Jesus hatte von Neuem darauf hingewiesen, daß die Juden einen anderen Vater haben als Abraham. Einen anderen menschlichen Vater konnte er nicht meinen. Er selbst hatte ihnen die leibliche Abstammung von Abraham zugestanden. Hatte er aber einen außermenschlichen Vater im Auge, so sprach er ihnen mit der Kindschaft Abrahams zugleich die Kindschaft Gottes ab. Diese behaupten sie daher gegen ihn. — Wenn Gott ihr Vater nicht

*) Schon Lampe bezieht die Worte auf die familiares Abrahami cum Christo in forma humana apparente congressus, veneratione ac amore plenos, atque adeo a Judaorum facinore ut quam maxime abhorrentes.

seyn sollte, so lag es nahe anzunehmen, daß er sie den Götzen zuweisen wollte, um so mehr, da in den Propheten das abtrünnige Volk nicht selten als Götzenbrut erscheint. Aber diesen Vorwurf meinen sie mit um so größerem Rechte abweisen zu können, da der äußere Götzendienst, der in der Zeit der Propheten sich so versuchlich erwies, längst geschwunden war, Alles äußerlich dem Einen wahren Gott anhing. — Die Hurerei ist der unreine Verkehr mit den Götzen. Schon im A. T. erscheint die Hurerei nicht selten als die Gattung, unter welcher der Ehebruch als Art begriffen ist. Es heißt z. B. in Richt. 19, 2: „Und es hurete wider ihn sein Kebsweib" und der geistliche Ehebruch wird nicht selten als Hurerei bezeichnet, z. B. in 2 Mos. 34, 15: „und sie huren hinter ihren Göttern", 3 Mos. 17, 7: „die Böcke, denen sie nachhuren", Ez. 20, 30: „hinter euren Götzen huret ihr." Die einzelnen, die von der Nationalsünde der Hurerei oder Abgötterei inficirt sind, erscheinen als geistige Kinder, die aus diesem unreinen Verkehr hervorgegangen. Auch diese Ausdrucksweise ruht auf alttestamentlichem Grunde. In Jes. 57, 3 heißt es: „Und ihr tretet her, ihr Söhne der Zeichendeuterin, du Same des Ehebrechers und der Hure." Die Zeichendeuterin und die Hure ist dort die abtrünnige Zion. Der Ehebrecher ist das Götzenthum. Die einzelnen mit der Abgötterei Inficirten erscheinen als Kinder, die aus dem unreinen Verkehr Zions mit den Götzen hervorgegangen. Zu Hoseas spricht der Herr in C. 1, 2: „nimm dir ein Weib der Hurereien und Kinder der Hurereien." Das Weib, die Gemeinde Israel, gehört dort den Hurereien insofern an als sie dieselben treibt, die Kinder insofern als sie aus ihnen hervorgehen, vgl. C. 2, 6. 7. In Hos. 5, 7 heißt es: „am Herrn sind sie treulos geworden, denn fremde Kinder haben sie (die Gemeinde als Ganzes) geboren." — Der „Eine Vater" steht entgegen den vielen Vätern, welche sie haben würden, wenn sie Götzendiener wären. In Jer. 3, 1: „du hast gehuret mit vielen Buhlen", haben wir den Gegensatz, auf den sich das: „wir haben Einen Vater, Gott" bezieht, vgl. Jes. 57, 8, wo die schamlose Zion ihr Lager weit macht, damit es recht viele Ehebrecher fassen könne, das „alle deine

Buhlen" in Ez. 16, 37 und das: „an allen ihren Götzen hat sie sich verunreinigt" in Ez. 23, 7. — Jesus hat absichtlich die Juden dahin getrieben, daß sie Gott ihren Vater nennen. Nun hat er die rechte Unterlage gewonnen für die Aussage, daß der Teufel ihr Vater, Bengel zu 41[a]: hujus nomen nondum exprimitur sed idem mox ut Judaei audent Deum appellare patrem suum, expresse appellatur, Diabolus.

V. 42. „Jesus nun sprach zu ihnen: wenn Gott euer Vater wäre, so liebtet ihr mich, denn ich bin von Gott ausgegangen und komme, denn ich bin nicht von mir selbst gekommen, sondern jener hat mich gesandt." Gott kann nicht der Vater der Juden seyn. „Denn wenn man Gott wahrhaft liebt, so hat man Ehrerbietung gegen alle die, welche zu uns in seinem Auftrage reden und man ehrt ihn in seinen Dienern." (Quesnel.) Es ist nicht umsonst in der ersten Tafel des Decaloges den Geboten, die sich direct auf das Verhalten gegen Gott beziehen, ein solches angefügt, welches diejenigen zu ehren gebietet, welche er auf Erden mit dem Abglanz seiner Herrlichkeit betraut hat. Die Erfüllung dieses Gebotes ist der Prüfstein für die Erfüllung der vorhergehenden. Wer die Oberpersonen nicht ehrt, die er sieht, wie sollte der Gott ehren, den er nicht sieht? An der Spitze derjenigen, welche der Abglanz der Herrlichkeit Gottes sind, steht Jesus Christus. Wer ihn nicht von ganzem Herzen liebt und ehrt, zeigt eben dadurch, daß sein Gottesdienst nur Lüge, Schein und Heuchelei ist. Locus hic — sagt Calvin — diligenter notandus est, nullam esse pietatem, nullum timorem Dei ubi Christus rejicitur. Das: „ich bin von Gott ausgegangen" weist auf Micha 5, 1 hin: „und seine Ausgänge sind die Vorzeit, die Tage der Ewigkeit", wo im Gegensatze gegen den menschlich niedrigen Ursprung des Messias sein göttlich großer Ausgang hervorgehoben wird, das ἥκω ich komme, welches abgesehen von der altteſt. Grundst. etwas Befremdendes und Ueberflüssiges hat, weist hin auf Mal. 3, 1: „plötzlich wird kommen zu seinem Tempel der Herr, den ihr suchet und der Bundesengel, den ihr begehret, siehe er kommt, spricht Jehova Zebaoth." In dem: der Bundesengel, der Bote Gottes, der um des Bundes willen

gesandt wird, hat das Folgende ἐκεῖνός με ἀπέστειλε seine Grundlage.

V. 43. „Warum verstehet ihr meine Rede nicht? Weil ihr mein Wort nicht hören könnt.“ Ueber hören in dem Sinne des Verstehens zu C. 6, 60. Ihr Hören ist so gut wie kein Hören, weil es blos mit dem leiblichen Ohre geschieht. Obgleich λαλιά und λόγος lexicalisch verschieden sind, so hätte doch ebenso gut das eine an die Stelle des andern gesetzt werden können. Nur das Streben nach Abwechselung im Ausdrucke hat an der zweiten Stelle die Setzung des λόγος herbeigeführt, wie ebenso auch das ἀκούειν statt γινώσκειν. Es könnte auch stehen ὅτι οὐ δύνασθε γινώσκειν τὴν λαλιὰν τὴν ἐμήν. Der ganze Nachdruck liegt auf dem: ihr k ö n n e t nicht. Es ist ein Zeichen tiefsten Herabgekommenseyns, wenn man die Wahrheit gar nicht mehr verstehen kann, vgl. Jerem. 6, 10 LXX: ἰδοὺ ἀπερίτμητα τὰ ὦτα αὐτῶν καὶ οὐ δυνήσονται ἀκούειν, Joh. 12, 39, wo das nicht glauben auf das nicht glauben k ö n n e n zurückgeführt wird, Röm. 8, 7. 1 Cor. 2, 14. „Der Himmel — sagt Quesnel — ist ein fremdes Land für die Kinder der Erde und die Sprache der Geheimnisse Gottes ist nicht verständlich für die, welche nur Ohren von Fleisch und Blut haben.“ Es gilt von der Fähigkeit zum Verständniß der göttlichen Wahrheit das: widerstehe den Anfängen. Den einzelnen Acten freiwilliger Verschmähung und Abweisung des göttlichen Wortes, Unterdrückung der empfangenen Eindrücke, folgt mehr und mehr ein Zustand, bei Einzelnen und bei ganzen Zeitaltern und Völkern, der furchtbare Zustand eines solchen, der zerrüttete Sinne hat und unfähig zum Glauben ist, die Verdummung und Verdumpfung in Bezug auf die höhere Wahrheit. Wo es mit einem Volke so weit gekommen ist, da steht es an der Schwelle des Gerichtes, wie Jesaias C. 6 dies zeigt, wo in V. 9 ein dem hier bezeichneten ganz analoger Zustand geschildert wird: „Und er sprach: gehe und sprich zu diesem Volke: höret und höret und nicht sollt ihr einsehen, und sehet und sehet und nicht sollt ihr erkennen.“ Sie werden zwar äußerlich noch fortwährend das Wort Gottes vernehmen, aber es liegt ein Bann auf ihnen, so daß sie es nicht verstehen, nicht

innerlich sich aneignen können. Sie werden sehen, aber sie sollen nicht einsehen. — Es ist leider nicht zu verkennen, daß der hier geschilderte Zustand, die Unfähigkeit die göttliche Wahrheit zu erkennen, sich auch unter uns jetzt in vielfachen Symptomen kund gibt, daß für die deutlichste und klarste Auseinandersetzung der gesunden Lehre sich kein Verständniß mehr findet, die geistlichen Sinne so zerrüttet sind (2 Tim. 3, 8), daß sie nicht mehr zwischen rechts und links zu unterscheiden wissen. — Jesus hatte in V. 42 gezeigt, daß die Juden nicht Kinder Gottes seyn können. Auf die Nennung ihres wahren Vaters, wie sie in V. 44 geschieht, bereitet er hier vor durch die Schilderung ihres tief versunkenen geistlichen Zustandes, welcher „die Grundlage bildet für den entsetzlichen Aufschluß, daß sie vom Teufel sind." (Stier.)

V. 44. „Ihr seyd vom Vater dem Teufel und die Begierden eures Vaters wollt ihr thun. Jener war ein Menschenmörder von Anfang, und in der Wahrheit stehet er nicht, weil keine Wahrheit in ihm ist. Wenn er die Lüge redet, redet er aus dem Eignen, weil er Lügner ist und der Vater desselbigen." Jesus nennt nun den Vater, dem die Juden wahrhaftig angehören, im Gegensatze gegen die prätendirte Kindschaft Abrahams und Gottes. Was heißt den Teufel zum Vater haben? Es versteht sich von selbst, daß die leibliche Seite auszuschließen ist. Jesus hatte in V. 37 anerkannt, daß nach dieser die Juden Same Abrahams sind. Es ist ein geistiges Verhältniß, in dem der Satan originell und productiv, der Mensch von ihm influirt und geleitet ist. Daß nicht an eine bloße Gleichheit der Gesinnung (Augustinus: non nascendo sed imitando) daß vielmehr an reale Einflüsse zu denken ist, zeigt das entgegengesetzte: aus Gott seyn, zeigt Matth. 15, 13, wo die Gottlosen, speciell die Pharisäer als Pflanzen erscheinen, welche nicht der himmlische Vater gepflanzt hat, sondern der Teufel, Matth. 13, 38. 39, wonach der Feind den Lolch sät, der Satan in gleicher Weise im Besitze der Gemüther der Seinigen ist, wie Christus, als der Erzeuger ihrer Bosheit erscheint, Joh. 13, 2 wonach der Teufel Judas böse Gedanken ins Herz wirft, 13, 27, wonach er in ihn hineinfährt,

Apoc. 16, 13: „Und ich sah aus dem Munde des Drachen und aus dem Munde des Thieres und aus dem Munde des falschen Propheten drei unreine Geister wie Frösche ausgehen über die Könige der Erde." Von dem Satan gehen ebenso reale Ausflüsse aus als von Christo. Wie bei den Kindern Gottes, so ist auch bei den Kindern des Teufels ein Same, 1 Joh. 3, 9. 10, wo nach V. 10 dem Satze in V. 9 der andere zur Seite gestellt werden kann: „jeder, der aus dem Teufel geboren ist, thut Sünde, weil sein Same in ihm bleibt und er sündigen muß, weil er aus dem Satan geboren ist." Die Menschen sind in die Mitte gestellt zwischen dem guten Geiste, der von Christo, und dem bösen, der von dem Satan ausgeht. — Die Grundstelle für das: „ihr seyd vom Vater dem Teufel", ist 1 Mos. 3, 15, wo die Bösen als der Schlangensame bezeichnet werden, dieselbe Stelle, auf welche der Herr in Matth. 13, 39 anspielt: ὁ δὲ ἐχθρὸς ὁ σπείρας αὐτά ἐστιν ὁ διάβολος. An der Beziehung auf diese Stelle kann hier um so weniger gezweifelt werden, da der Herr im gleich Folgenden sich ausdrücklich auf 1 Mos. 3 bezieht. — Die unmittelbare Folge jeder geistlichen Vaterschaft ist die Gemeinschaft der Neigungen mit dem Erzeuger, dessen Same in dem Erzeugten bleibt. „Das Gelüste des Vaters wollt ihr thun": dies wird im Folgenden weiter ausgeführt; jener war ein Menschenmörder von Anfang, und so suchen sie Christum zu tödten, ihn, der dem ganzen Menschengeschlechte das Leben bringt; er bediente sich zu seinem Mordplane der Lüge, und so bieten sie alle Künste der Lüge auf den Sohn in einen Gotteslästerer zu verwandeln, sich selbst, während sie in Wahrheit Feinde Gottes sind, in Eiferer für seine Ehre. — „Jener war ein Menschenmörder von Anfang." In der von Nitzsch, Lücke und A. erneuerten Annahme, daß der Satan hier mit Beziehung auf die Mordthat des Kain der Menschenmörder von Anfang genannt werde, ist allerdings ein wahres Moment. Dies zeigt die Vergleichung von 1 Joh. 3, 12. 15 und von Apoc. 12, 3, vgl. meinen Comm. zu d. St. Dann hat auch das: „ihr sucht mich zu tödten", in V. 40 eine directere Parallele an Kains Brudermord als an dem Tode, den Satan über die ersten Eltern

brachte, wenn es gleich durchaus falsch ist zu behaupten, der Satan habe damals nur einen geistigen Mord begangen, der hier nicht in Betracht kommen könne. Auch der leibliche Tod kam durch Verführung des Satans über das menschliche Geschlecht, vgl. 1 Mos. 2, 17. 3, 19. Weish. 2, 24. Röm. 5, 12. Unbedingt verwerflich aber wird die Beziehung auf Kains Brudermord, wenn sie sich als die alleinige oder auch nur die vorwiegende geltend macht. Der Brudermord Kains kommt vielmehr nur als Ausfluß des bösen Principes in Betracht, welches durch die erste Verführung in das Menschenleben eingeführt worden, wie er ja auch schon in der Genesis selbst als die Frucht des in C. 3 gepflanzten Giftbaumes erscheint. Es war derselbe Mordgeist, der den Satan antrieb durch die Lüge: „ihr werdet nicht sterben", die Menschen unter die Herrschaft des Todes zu bringen, und der in Kain geschäftig war und ihn verleitete seinen frommen Bruder zu würgen. Gegen die ausschließliche Beziehung auf die That Kains spricht 1. daß der Menschenmord Satans in die engste Verbindung mit seiner Lüge gesetzt wird, die bei der That Kains gar nicht vorkommt, während bei der Verführung der ersten Menschen die Lüge, die Vorspiegelung hoher zu erreichender Güter, die Verdächtigung Gottes, das Mittel war, wodurch er die Menschen verführte und in die Gewalt der Sünde brachte. Die Worte Jesu führen, einfach aufgefaßt, auf einen Vorgang in der Urzeit, wobei Mord- und Lügengeist Hand in Hand gehen. 2. Von einer Mitwirkung Satans bei Kains That ist in der Genesis nicht ausdrücklich die Rede. Die Gewißheit für dieselbe ist nur dann gegeben, wenn diese Thatsache in inniger Verbindung aufgefaßt wird mit dem, was der Satan gegen die ersten Menschen verübte, wenn hinter der Schlange der Satan verborgen ist. Jesus trägt, wo er es mit den Juden zu thun hat, keine Geheimlehren vor. Er beruft sich auf offen in der Schrift vorliegende Thatsachen. 3. Das: „ihr seyd vom Vater dem Teufel", weist hin auf den Schlangensamen in 1 Mos. 3, 15. 4. Das: „von Anfang", weist hin auf eine Thatsache, welche in die ersten Anfänge des Menschengeschlechtes gehört und die ersten Eltern zum Gegenstande hatte. Jedenfalls muß die betreffende

Thatsache die erste seyn, in der sich der Teufel als Menschenmörder kundgab. Ueberall sonst im N. T. deutet ἀπ' ἀρχῆς, τὴν ἀρχήν, κατ' ἀρχάς hin auf 1 Mos. 1—3, vgl. C. 1, 1. 2. 8, 25. 1 Joh. 1, 1. 2, 13. Matth. 19, 4. 8. Mc. 10, 6. 13, 19. Hebr. 1, 10. C. 4 kann hier in der bezeichneten Weise mit befaßt seyn. Aber die ausschließliche Beziehung darauf würde ohne Analogie seyn. 5. Jesus sagt, der Satan stehe nicht in der Wahrheit, bewege sich nicht in ihrem Elemente, weil keine Wahrheit in ihm sey. Dies weist auf eine offenkundige Thatsache hin, in welcher der Satan sein wahrheitsloses Wesen kundgegeben. Eine solche liegt aber nur in der Geschichte des Sündenfalles vor. 6. Jesus nennt den Satan nicht blos einen Lügner, sondern bezeichnet ihn auch als den Vater der Lügner. So kann der Satan nur bezeignet werden in Bezug auf eine schriftmäßig constatirte Lüge von ihm, welche allen Lügen auf Erden voranging. Das ist die in 1 Mos. 3, 4. 5. Das: „und der Vater desselbigen", correspondirt dem: „im Anfang." — „Und er stand nicht in der Wahrheit, weil keine Wahrheit in ihm ist." Die in älterer Zeit gewöhnliche Beziehung der Worte: ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκεν auf den Fall des Satans, 2 Petr. 2, 4. Jud. 6, ist mit Recht aufgegeben worden. Gegen sie entscheidet zuerst was Ernesti bemerkt: ἕστηκα heißt nur: „ich bin hingetreten, ich stehe." Die Bed. stehen hat das Perf. ausnahmslos im neutest. wie im classischen Sprachgebrauche. Dann ist bei der Beziehung auf den Sündenfall die angeschlossene Begründung nicht passend. Dies zeigt daß hier von wahrheitslosem Betragen des schon gefallenen Satan die Rede sein muß. Er stehet nicht in der Wahrheit, behauptet sich nicht auf ihrem Gebiete, fällt heraus wenn er den Mund aufthut, weil keine Wahrheit in ihm ist; die Wahrheitslosigkeit des Wesens hat die Wahrheitslosigkeit des Bezeigens zur Folge. Gegen die Behauptung ὅτι sey hier nicht ätiologisch, sondern syllogistisch zu nehmen ist mit Recht das offenbar parallele ätiologische ὅτι im folgenden Satze geltend gemacht werden. — Die Position zu dem: nicht in der Wahrheit stehen, ist das Lüge reden, dem: es ist nicht Wahrheit in ihm, entspricht das: er redet aus dem Eignen. Der

allgemeine Satz, daß der Satan nicht in der Wahrheit steht, hat seine Gewähr in der speciellen Lüge, welche von ihm in der Geschichte des Sündenfalls berichtet wird und wird in Beziehung auf diese Lüge ausgesprochen. Den Grund der Verkettung des Satans und seiner Kinder mit dem Lügenwesen gibt Anton treffend also an: „Das Böse kann ohne den Schein des Guten nichts ausrichten.“ — In den Worten: denn er ist Lügner (nicht ein Lügner) und ein Vater desselbigen, bezeichnet ψεύστης den Gattungsbegriff. Daß αὐτοῦ sich auf ψεύστης bezieht, nicht auf das ferner stehende ψεῦδος, zeigt die Correspondenz mit dem Anfang: „ihr seyd vom Vater dem Teufel.“ Dann das: ich werde gleich euch Lügner seyn, in V. 55. Wenn man αὐτοῦ auf ψεῦδος bezieht, so wird die Spitze abgebrochen. Den Begriff der Lüge faßt die Schrift tiefer als der natürliche Mensch in seiner psychologischen Oberflächlichkeit es thut. Die Schrift erkennt Lüge in vielem, was die Welt redliche Ueberzeugung nennt. Ansichten, die unter dem Einflusse der Lüste und Leidenschaften gebildet werden, hören nicht auf in die Categorie des mendacium voluntarium zu gehören, wenn auch die Lügner selbst kein klares Bewußtseyn davon haben, daß sie lügen. Der Begriff der freiwilligen Lüge wird aber hier durchaus festgehalten werden müssen. Die Lüge Satans, die der Herr vor Augen hat, ist durchaus eine freiwillige, und auch die Lüge der Juden, daß sie Christus für einen Samaritaner, Dämonischen, Gotteslästerer erklären, erscheint überall als auf Absicht ruhend, im Interesse ihrer Lüste und Leidenschaften ausgebildet. Sonst hätten sie ja auch nicht wegen dieser Lüge dem Verderben hingegeben werden können.

V. 45. „Ich aber weil ich die Wahrheit rede glaubet ihr mir nicht.“ Darin zeigt ihr euch recht deutlich als ächte Söhne des Vaters der Lügner. Es heißt nicht: obgleich, sondern weil ich die Wahrheit rede. Wer eben deshalb den Glauben versagt, der muß ganz von dem Lügengeiste eingenommen seyn.

V. 46. „Wer von euch überführet mich der Sünde? Wenn ich aber Wahrheit rede, warum glaubet ihr mir nicht?“ Die Juden konnten einwenden, Jesus rede eben nicht die Wahrheit.

Aber Angesichts der großen leuchtenden Beweise für die Göttlichkeit seiner Sendung mußten sie diese Behauptung dadurch begründen, daß sie Flecken in seinem Wandel und Character nachwiesen. Konnten sie dies, so durfte Jesus nicht ferner Anspruch auf ihren Glauben machen. Denn die Wahrheit dieser Verkündung fordert fleckenlose Heiligkeit, da der Verkünder der Wahrheit zugleich der objective Mittelpunct derselben ist. Bei Jesu verhält es sich hier wesentlich anders wie bei den früheren Organen der Offenbarung. Diese stellten sich selbst als arme Sünder dar. Moses erklärt in 4 Mos. 12, 3, daß Niemand von sich geringer halten könne als er. Er berichtet ohne Bedenken über seine eignen Schwachheiten und Sünden, z. B. daß er aus schwacher Nachgibigkeit gegen seine Frau die Beschneidung seines Sohnes unterließ, daß er zur Strafe für seinen Schwachglauben von dem Lande der Verheißung ausgeschlossen wurde. Jesus aber erklärte sich für das Licht der Welt, den Sohn Gottes, den im Fleische erschienenen Jehova des A. B. Da war jeder auch der kleinste sittliche Makel eine Instanz gegen die Wahrheit seiner Verkündung. Es könnte scheinen, daß die Juden gegen Jesum seine Verletzung des Sabbathsgebotes geltend machen konnten. Aber es gehörten nur solche Sünden hieher, die außerhalb des Gebietes der zwischen Jesu und den Juden schwebenden Streitfragen lagen. Die Verletzung des Sabbathgebotes hörte nach der eignen Voraussetzung der Juden sofort auf, sobald in Jesu der Sohn Gottes erkannt wurde. Dieser hatte als solcher Macht über den Sabbath. — Die absolute Sündlosigkeit Jesu ist in dem vorliegenden Ausspruche zwar nicht direct enthalten — denn es kann einer Sünde haben, ohne dessen überwiesen werden zu können — aber wohl indirect: denn Jesu konnte nicht so fragen, wenn er sich nicht der absoluten Freiheit von Sünde bewußt war. Mit Recht bemerkt de Wette: „Eine Frage des untrüglichen Selbstbewußtseyns, das keine Widerlegung zu fürchten hat.“ Parallel sind also die anderen St. des N. T., welche Jesu die absolute Sündlosigkeit beilegen, die seit 1 Mos. 3 innerhalb des menschlichen Gebietes nicht zu finden, und wie ein unmittelbarer Ausfluß, so ein Beweis seiner Gottheit ist, 1 Joh. 3, 5. 2 Cor.

5, 21. 1 Petr. 1, 19. 2, 22. Schon im A. T. erscheint die absolute Gerechtigkeit Christi als eine Grundlage seines Erlösungswerkes. Es heißt in Jes. 53, 11: „Er, der Gerechte, mein Knecht, wird die Vielen rechtfertigen und ihre Sünden wird er tragen." Durch die Hervorhebung des צדיק und durch seine unmittelbare Verbindung mit הצדיק soll der enge Zusammenhang angezeigt werden, in dem die Gerechtigkeit des Knechtes Gottes, der obgleich vollkommen unsündlich, V. 9, dennoch die Strafen der Sünde trägt, mit der durch ihn zu ertheilenden Rechtfertigung steht.

V. 47. „Wer aus Gott ist, höret die Worte Gottes. Darum höret ihr nicht, weil ihr nicht aus Gott seyd." Jesus beantwortet die Frage, die er in V. 46 aufgeworfen hatte. Die Position zu dem: nicht aus Gott seyn, ist: aus dem Satan seyn. So ist also der Beweis geführt für den Satz: ihr seyd aus dem Vater dem Teufel, speciell dafür, daß sie dem Teufel als dem Vater aller Lügner angehören. Beispiele zu dem Seyn aus Gott gewähren ein Symeon, eine Hanna, ein Johannes der T., die Apostel, vgl. zu 3, 21. Solche die aus Gott sind, können nur unter dem Bundesvolke vorkommen, unter dem der Herr mit seinem Geiste gegenwärtig ist.

V. 48. „Da antworteten die Juden und sprachen zu ihm: sagen wir nicht recht, daß du ein Samariter bist und einen bösen Geist hast?" Die Samariter kommen hier als Irrgläubige und Ketzer in Betracht. Die Ketzererei Jesu suchen sie darin, daß er obgleich ein Mensch sich zu Gott macht, 10, 33. Das: du hast einen bösen Geist, vgl. 7, 20, bezieht sich auf die enthusiastische Weise, in der er solchen Wahn vorträgt. Schon gegen die Propheten des A. T. wurde von den Gottlosen ähnliche Anklage erhoben. In 2 Kön. 9, 11 sagen die Hofbedienten zu Jehu, als ein Prophet bei ihm gewesen: „warum ist dieser Unsinnige zu dir gekommen?" „Jeder Mann, der unsinnig ist und weissagt", so schreibt in Jerem. 29, 26 ein falscher Prophet von den wahren.

V. 49. „Jesus antwortete: ich habe keinen bösen Geist, sondern ich ehre meinen Vater und ihr unehret mich. V. 50. Ich

aber suche nicht meine Ehre, es ist der sie suchet und richtet." „Wie freundlich und sanftmüthig — sagt Heumann — belehrt der Herr die Juden, seine Lästerer, ob sie sich etwa noch wollten gewinnen lassen." Was die Juden Jesu vorwerfen ist ungegründet. Das scheinbar Excentrische in seinem Wesen ist der Eifer für die Ehre Gottes, welche leiden muß, wenn nicht in Jesu die Offenbarung des Vaters anerkannt wird. Hier gleichgültig zu seyn, hier den Gegnern nachgeben, würde heißen Gottes Ehre preisgeben. Dagegen aber trifft die Juden der gerechte Vorwurf daß sie den Sohn Gottes unehren. Das wird ihnen auf den Kopf kommen. Das eigentliche Stichwort ist in diesem zweiten Theile das ζητῶν. Es weist hin auf 5 Mos. 18, 19: „Und es geschieht, der Mann, welcher nicht hören wird auf meine Worte, welche er reden wird in meinem Namen, von dem werde ichs suchen", dieselbe St., auf die sich Jesus auch sonst mehrfach bezieht, vgl. zu 5, 46. Petrus in Apgsch. 3, 22. 23 führt sie ausdrücklich an.

V. 51. „Wahrlich wahrlich ich sage euch, wenn jemand mein Wort bewahret, wird er den Tod nicht schauen in Ewigkeit." Berleb. B.: „Hier möchte man fragen: wie kommt Christus dazu, daß er gegen solche ungestümme Reden noch also ausruft. Antw. Man sieht hier recht, was sein eigen Werk sey. Strafen, richten ist ihm ein fremdes Werk. Von solchem wendet er sich nun wieder zum eignen, zum Evangelium." Jesus weist lockend darauf hin, was sie gewinnen können, wenn sie ihre verkehrte Stellung aufgeben, zugleich warnend auf dasjenige, was sie verlieren, wenn sie in dieser unglücklichen Stellung beharren. Es handelt sich um Leben und Tod. Das sollen sie um ihrer selbst willen bedenken. Jesus versichert es hoch und theuer, daß Leben bei ihm und nur bei ihm zu finden ist, so daß wer ihn verschmäht unausbleiblich dem Tode anheim fällt. Das Bewahren des Wortes Christi steht im Gegensatze gegen das leichtsinnige Vergessen, Jac. 1, 25. Es findet eine Beziehung statt auf die alttestamentliche stehende Formel: Jehovas Worte, Gebote, Rechte, Gesetz bewahren, woran dort alles Heil geknüpft wird, 2 Mos. 15, 26. 20, 6. 3 Mos. 19, 37. Kohel. 8, 2. Das: „der wird

den Tod nicht schauen", weist hin auf Ps. 89, 49: „Wo ist ein Mann, der da lebet und den Tod nicht schauet, der seine Seele errettet aus der Hölle Hand?" Die Frage dort findet in Christo ihre Antwort und nur in ihm. Er hat den Tod zunichte gemacht und Leben und unvergängliches Wesen an das Licht gebracht, 2 Tim. 1, 10. Der Tod, der ein Durchgang zum Leben, ist kein Tod mehr zu nennen, vgl. C. 11, 25. Augustinus: Quid est mors? relictio corporis, depositio sarcinae gravis: sed si alia sarcina non portetur, qua homo in gehennas praecipitetur.

V. 52. „Da sprachen die Juden zu ihm: nun haben wir erkannt, daß du einen bösen Geist hast. Abraham ist gestorben und die Propheten und du sagst: wenn jemand mein Wort bewahret, so wird er den Tod nicht schmecken in Ewigkeit. V. 53. Bist du größer als unser Vater Abraham, welcher starb und die Propheten starben? Wozu machst du dich selbst?" Die Juden verstehen unter dem Tode ohne Weiteres den leiblichen Tod. Uebrigens setzen sie mit Recht voraus, daß Jesus, wenn er den Seinen die Freiheit vom Tode verheißet, sich selbst für unbedingt erhaben über den Tod halte. Dadurch erhob er sich über Abraham und die Propheten, welche dem Tode unterlagen.

V. 54. „Jesus antwortete: wenn ich mich selbst ehre, so ist meine Ehre nichts. Es ist mein Vater, der mich ehret, von dem ihr saget, daß er euer Gott ist und habt ihn nicht erkannt, V. 55, ich aber kenne ihn, und wenn ich sagen wollte, daß ich ihn nicht kenne, so würde ich gleich euch ein Lügner seyn, aber ich kenne ihn und bewahre sein Wort." Der Sinn der Worte: wenn ich — ehret, ist: Es wird zu seiner Zeit ans Licht treten, daß Christus Gottes Sohn ist; wie der Vater bis jetzt schon für den Sohn gezeugt hat, so wird er es noch mehr in Zukunft thun. Wie der Vater den Sohn verherrlicht, das werden sie in ihrem eignen Untergange erfahren. Der Gott, den sie sich zusprechen, Christo absprechen, wird das: „siehe da mein geliebter Sohn", und das: „weichet von mir ihr Uebelthäter", so laut ertönen lassen, daß ihnen die Ohren gellen. Das δοξάζων με bezieht man am besten sowohl auf die bereits vor Augen liegende Verherrlichung, vgl. 5, 36. 10, 25. 11, 4, als auch auf

die zukünftige, 8, 21. 25, dann 7, 39. 12, 26. 13, 31, die Erhebung Christi zur Rechten seines Vaters als der allmächtige Herrscher über seine Feinde. Die Verherrlichung Christi durch den Vater ging unaufhörlich fort, aber die Blinden hatten keine Augen sie wahrzunehmen. Es galt hier von Neuem, was Moses in 5 Mos. 29, 3 sagt, nachdem vorher von den Wundern und Zeichen des Herrn in Aegypten geredet war: „Und nicht gab euch der Herr ein Herz zu erkennen und Augen zu sehen und Ohren zu hören bis auf diesen Tag."

V. 56. „Abraham euer Vater frohlockte, daß er meinen Tag sähe, und sah ihn und freute sich." Jesus kommt nun näher auf die Frage der Juden: „bist du größer als unser Vater Abraham?" Er weist hin auf eine urgeschichtliche Thatsache, in welcher sich seine Superiorität über Abraham bewährt hat. Euer Vater — so bezeichnet Jesus Abraham zur Beschämung der Juden, die demjenigen, den sie äußerlich ihren Vater nennen können, geistlich so vollkommen unähnlich sind. „Abraham — sagt Jesus — frohlockte, daß er meinen Tag sähe." Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß diese Worte das herzliche und freudige Verlangen Abrahams diesen Tag zu schauen bezeichnen, daß Bengel richtig erklärt: gestivit cum desiderio. Ἀγαλλιάομαι bezeichnet zwar an sich nur das Frohlocken, der Begriff der freudigen Sehnsucht wird aber durch die Verbindung mit ἵνα gegeben. Unsere Worte bezeichnen Abrahams herzliche Lust und Sehnsucht nach dem Offenbarwerden des Tages Christi, die folgenden die Befriedigung dieser Sehnsucht. Bengel: haec exaltatio praecessit visionem: et visionem comitabatur iterum χαρά. — „Und er sah ihn und freute sich." Man wird hier nicht an Erklärungen denken dürfen, wie die von Lücke nach dem Vorgange von Lampe vorgetragene: „Abraham im himmlischen Leben als seliger Geist bei Gott erlebte den Tag des Herrn und freute sich der Erfüllung vom Himmel herab." Denn Jesus pflegt mit den Juden aus der Schrift zu handeln und kann sich hier nicht auf eine angebliche Thatsache berufen, die aus ihr nicht erhärtet werden kann. Dann spricht dagegen die Antwort der Juden in V. 57, die von der von Christo als richtig anerkannten

Voraussetzung ausgeht, daß von einer urgeschichtlichen Zusammenkunft Christi mit Abraham die Rede sey: Christus räumt in V. 58 das Argument weg: du bist noch nicht 50 Jahre alt. Lücke zeugt selbst gegen seine Auffassung, indem er nach ihr von der „thörichten Frage der Gegner" reden muß. — In meiner Christologie nun Th. 1 S. 47 wurden diese Worte auf den Moment bezogen, wo Abraham, damals noch Abram, die Verheißung erhielt: „es werden gesegnet in dir alle Geschlechter der Erde." Hinter Jehova, der diese Verheißung gab, ist Jesus verborgen. Der Segen Jehovas für alle Geschlechter der Erde ist der Tag Jehovas und Christi, der Tag seiner Verherrlichung auf Erden. Abraham sah im Geiste diesen Tag, da er die Verheißung empfing. Aber noch einfacher gestaltet sich die Sache, wenn wir annehmen, daß Jesus sich auf die Erscheinung Jehovas bei Abraham in 1 Mos. 18 bezieht. In 1 Mos. 12, 1 ist nicht von einem Erscheinen Jehovas, einem Sehen und Gesehenwerden die Rede, sondern es heißt nur: „und der Herr sprach zu Abram." Dagegen in C. 18, 1 heißt es gleich in den ersten Worten: „Und es erschien ihm der Herr", eigentlich: es ward gesehen, ferner in V. 2: „Und er hob seine Augen auf und sah." Bei der Beziehung auf 1 Mos. 12, 3 ferner fehlt die Grundlage für das sehnliche Verlangen Abrahams nach dem Sehen des Herrn sowohl, wie für seine Freude nachdem er dies Sehen erlangt hat. Dagegen bei der Beziehung auf 1 Mos. 18 ist diese Grundlage gegeben. Sie liegt in Abrahams ganzem Bezeigen, welches darthut, daß ihm ein lang ersehntes Glück zu Theil geworden, namentlich in den Worten: „Herr, wenn ich Gnade gefunden in deinen Augen, so gehe nicht vorbei bei deinem Knecht." Bei der Beziehung auf 1 Mos. 12, 3 wird der Tag des Herrn in minder einfacher Weise genommen, bei der Beziehung auf 1 Mos. 18 in der einfachsten: der Tag des Herrn ist der Tag seiner Erscheinung, die diesem Tage sein Gepräge gab und ihn von allen anderen in dem Leben Abrahams characteristisch unterschied. Daß: meinen Tag, der Sache nach so viel ist als: mich, zeigt die von Jesus als richtig anerkannte Auffassung der Juden, welche Jesum dahin verstehen, daß Abraham ihn gesehen habe und er Abraham.

Die Nachweisung, daß in 1 Mos. 18 der Engel des Herrn, der Logos, in Begleitung zweier niederer Engel erschien, wurde in der Christol. 1 S. 129 f. gegeben. Auf seine persönliche Identität mit dem Engel des Herrn hatte Jesus schon in V. 25 hingewiesen, dann in V. 39. 40. V. 58 würde ohne die Beziehung hierauf in der Luft schweben. Auf 1 Mos. 18 bezog sich Jesus schon in V. 39. 40, eine Stelle, die mit der unsrigen unzertrennlich verbunden ist.

V. 57. „Da sprachen die Juden zu ihm: du hast noch nicht funfzig Jahre und hast Abraham gesehen?“ Die Juden wissen wohl, daß Jesus noch nicht so alt ist, aber sie wollen sich freigebig beweisen in einer Sache, in der es auf eine Anzahl von Lustren mehr oder weniger nicht ankam. Es liegt in dieser Freigebigkeit ein Spott, Lyser: ultro annos aliquot addunt, ut sic tanto plus absurditatem dicti ipsius evincant. Grade funfzig Jahre setzen sie, weil dies die Hälfte eines Jahrhundert ist. Gegen die Annahme, daß Jesus vor der Zeit alt geworden, bemerkt Bengel: non est credibile Jesum propter angores praematuram senectutis speciem contraxisse. Moses war ein geplagter Mann und doch heißt es von ihm in 5 Mos. 34, 7: „nicht stumpf war sein Auge geworden und nicht gewichen seine Kraft.“

V. 58. „Sprach Jesus zu ihnen: wahrlich wahrlich ich sage euch: ehe Abraham ward bin ich.“ Wenn die Juden Jesum mißverstanden hätten, so paßt offenbar die Antwort Jesu nicht, die es erklären soll, wie Jesus Abraham sehen konnte, obgleich er als Menschensohn noch nicht funfzig Jahre hat. Die vorausgeschickte Betheurung weist darauf hin, daß es sich hier um eine Wahrheit von der durchgreifendsten Bedeutung handelt. Anton: „Ob diese Betheuerung sie möchte zum Nachsinnen bringen, ne ludant in re tam seria.“ Es liegt klar am Tage, daß es sich hier um eine reale und persönliche Präexistenz handelt, nicht um eine solche in den Rathschlüssen Gottes, die in keiner Weise als eine Prärogative Christi betrachtet werden kann. Auf eine persönliche Präexistenz führt die Beziehung auf den Einwand der

Juden*), die Hinweisung auf dasjenige was die Genesis über die Offenbarungen des Engels des Herrn in der Urzeit berichtet, die Analogie von C. 1, 1. 15. Es ist offenbar daß der Gebrauch des Werdens von Abraham und des Seyns von Christo bedeutungsvoll ist. Abrahams wie aller Menschen Daseyn gehört dem Gebiete des Werdens an, Christus dagegen dem Gebiete des über alles Werden erhabenen Seyns. Lyser: quantum discrimen est inter creatorem et creaturum, tantum inter Christum et Abrahamum. Es liegt auch eine tiefe Bedeutung darin, daß nicht gesagt wird: war ich, sondern: bin ich. Es weist dies hin auf das stets gleiche keinem Wechsel und keiner Veränderung unterworfene Seyn, welches das Privilegium der Gottheit ist. Ganz analog ist Ps. 90, 2 LXX: πρὸ τοῦ ὄρη γεννηθῆναι σὺ εἶ. Angespielt wird ohne Zweifel auf den Gottesnamen Jehova, Jahve, er ist, derjenige, welcher ist.**) Speciell weist das ἐγώ εἰμι auf das אהיה hin, welches der Gott Israels in 2 Mos. 3, 14 ausspricht.

V. 59. „Da hoben sie Steine auf, daß sie auf ihn würfen. Jesus aber verbarg sich und ging hinaus aus dem Tempel." Die Juden verstanden Christum besser, wie manche unreife und halbe Christen, welche an die Stelle der reellen Präexistenz Christi eine ideelle, in dem Rathschlusse Gottes, setzen, die ihm mit allen Sterblichen gemeinsam ist. Sie wenden 3 Mos. 24, 16 an: „wer dem Namen des Herrn flucht, soll getödtet werden, steinigen soll ihn die ganze Gemeinde." Von der Species des Fluches steigen sie durch eine vollkommen berechtigte theologische Auslegung auf zu der Gattung der Entheiligung des Namens Gottes. Dieser soll sich Christus dadurch schuldig gemacht haben, daß er sich die Theilnahme an dem göttlichen Wesen zuspricht, vgl. C. 10,33: περὶ καλοῦ ἔργου οὐ λιθάζομέν σε, ἀλλὰ περὶ βλασφημίας, καὶ ὅτι σὺ ἄνθρωπος ὢν ποιεῖς σεαυτὸν θεόν. Die Juden

---

*) Lampe: Judaei de personali praeexistentia Domini quaesiverant, ad quam quaestionem Jesum non ironice sed serio respondisse vel ex praefixo juramento liquet.

**) Calvin: Neque enim dicit: eram v. fui, sed ego sum, quo aequabilem et ab initio ad finem usque mundi eundem statum significat.

erkennen, daß hier die Wahl gestellt ist zwischen Anbetung und Steinigung. Daß sie die letztere erwählen, darin ist mehr Wahrheit als in einer characterlosen Mittelstellung. — Das: „Jesus verbarg sich", ist die Gattung, das: „und er ging heraus aus dem Tempel", bezeichnet den Modus der Ausführung. Nach der Parallelst. 12, 36: ταῦτα ἐλάλησεν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἀπελθὼν ἐκρύβη ἀπ' αὐτῶν ist καὶ ἐξῆλθε s. v. a. ἐξελθών. Mit Recht vergleicht de Dieu Hi. 19, 8: „es sahen mich die Jünglinge und verbargen sich, und die Greise standen auf, blieben stehen", wo sich verbergen s. v. ist als: sich aus dem Staube machen. Dann ist auch Dan. 10, 7 zu vergleichen, wo es von Daniels Begleitern, da er das Gesicht erhält, heißt: „und sie flohen sich verbergend", בהחבא, Mich. ita ut absconderent se. Das sich Verbergen besteht dort eben in dem Fliehen. An ein Wunder ist also hier gar nicht zu denken. Die Hohheit des Betragens Jesu liegt auf dem ethischen Gebiete. „La retraite de Jesus Christ — bemerkt Quesnel, est humble, prudente et instructive. Il ne refuse pas de mourir pour la verité de sa divinité; il en sera bientot le martir: mais il se reserve à un supplice plus honteux et plus cruel, et en attend le moment marqué par son père, pour faire de sa mort un sacrifice d'obéissance." — Der in früherer Zeit gangbare Text hat hier noch einen Zusatz. Die Genesis desselben wurde schon von Beza ganz richtig erkannt. Die Worte διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν sind aus Luc. 4, 30. Das καὶ παρῆγεν οὕτως hat der Glossator auf eigne Hand gebildet in Beziehung auf das καὶ παράγων zu Anfang des folgenden Abschnittes.

---

## Die Heilung des Blindgebornen C. 9, 1 — 10, 21.

Parallel den drei Offenbarungen der Herrlichkeit in Galiläa berichtet Johannes eingehend über drei Offenbarungen in Judäa. Die hier vorliegende nimmt unter ihnen die zweite Stelle ein, über die erste war in C. 5 berichtet worden. Die dritte ist die

Auferweckung des Lazarus. Jede dieser Offenbarungen repräsentirt eine ganze Classe, die erste das χωλοὶ περιπατοῦσι, die zweite das τυφλοὶ ἀναβλέπουσι, die dritte das νεκροὶ ἐγείρονται in Matth. 11, 5. Es findet ein Aufsteigen statt von dem Niederen zum Höheren.

Der Abschnitt wird eröffnet durch den Bericht über die Thatsache selbst, die wunderbare Heilung des Blindgebornen in C. 9, 1—7. Daran schließt sich in V. 8—34 der Bericht über die Verhandlungen, die über diese Thatsache unter den Juden stattfanden. Wie durch sie die Thatsache über allen Zweifel erhoben wurde, wie selbst die Feinde Christi durch ihr Bestreben seine Herrlichkeit zu verdunkeln, sie noch mehr ins Licht stellen müssen, das ist der Zweck der ausführlichen Berichterstattung des Evangelisten über diese Verhandlungen. An die leibliche Heilung des Blindgebornen schließt sich in C. 9, 35—37 die geistliche, seine Erweckung zum Glauben durch Christum, πτωχοὶ εὐαγγελίζονται, Matth. 11, 5. Ein herausfordernder Ausspruch Christi über diese geistliche Blindenheilung ruft einen Conflict zwischen ihm und den Pharisäern hervor, der sich zuerst um die geistliche Blindheit bewegt, V. 40. 41, und dann Jesu Veranlassung gibt sein ganzes an der vorliegenden Thatsache offenbar gewordenes Verhältniß zu den Pharisäern zu entwickeln, C. 10, 1—18. Zuletzt wird über die Spaltung berichtet, welche in Folge dieser Rede Christi unter den Juden entstand und über die Frucht, welche das Wunder der Blindenheilung bei einem Theile derselben brachte, V. 19—21. Als ein in sich abgeschlossener gibt sich der Abschnitt dadurch zu erkennen, daß auf die Blindenheilung, mit der er beginnt, sich die letzten Worte in C. 10, 21 beziehen, so daß also das Ende zum Anfang zurückkehrt.

Daß Johannes das Wunder nicht etwa blos wegen der sich daran knüpfenden Reden mittheilt, daß dasselbe vielmehr ein selbstständiges Interesse für ihn hat (vgl. zu 6, 1), das erhellt hier recht deutlich aus der großen Ausführlichkeit, mit der die Verhandlungen unter den Juden betreffend das Wunder mitgetheilt werden. Diese kann keinen andern Zweck haben als den, das wunderbare Factum außer Zweifel zu stellen. Daß „die

Schilderung des wachsenden Hasses der Widersacher Jesu" unmöglich der Zweck seyn kann, das tritt besonders in C. 9, 8—12 hervor. Diejenigen, welche dort zuerst die Untersuchung vornehmen, gehören gar nicht unter die „Widersacher Jesu." Wir ersehen aus Thatsachen wie die vorliegende, daß der Grund, weshalb Johannes nicht so viele ausgeführte Wundererzählungen gibt wie seine drei Vorgänger, nicht darin liegt, daß er ihnen eine geringere Bedeutung beilegt, woran schon deshalb nicht gedacht werden kann, weil bei keinem Evangelisten sich Christus so nachdrücklich und wiederholt auf seine Wunder beruft wie grade bei Johannes, sondern vielmehr darin, daß Johannes für dies Bedürfniß bei seinen Vorgängern reichlich gesorgt fand, die er nicht überflüssig machen, sondern nur ergänzen wollte. Die Reihe ausgeführter Wundererzählungen aber, die auch er gibt, dienen als Repräsentanten der Gattung und als Mahnung die Ergänzung bei den ersten Evangelisten zu suchen.

V. 1. „Und indem er vorüberging sah er einen Menschen der blind war von Geburt." Παράγειν kann entweder heißen weitergehen oder vorübergehen. Nach der ersteren Auffassung schließt sich die im Folgenden berichtete Thatsache unmittelbar an den Vorgang des vorigen Abschnittes an, nach der zweiten ist ihr chronologisches Verhältniß unbestimmt. Wir entscheiden uns für die letztere Auffassung. Παράγειν in der Bedeutung weitergehen kommt sonst nur in der Verbindung mit ἐκεῖθεν vor, Matth. 9, 9. 27. Nur durch diesen Zusatz wurde vorgebeugt, daß man es nicht in der gangbaren Bedeutung vorübergehen nehme, vgl. Luc. 18, 37 wo statt ὅτι Ἰησοῦς παράγει in Matth. 20, 30 steht ὅτι Ἰησοῦς παρέρχεται. Wenn man παράγειν in der Bed. weitergehen nimmt, so folgen zwei Hauptactionen, zwei große Conflicte Jesu mit den Pharisäern zu unmittelbar aufeinander. Der Evangelist beschreibt in C. 8 — 10, 21 was sich in der ganzen Zeit zwischen dem Laubhütten- und dem Enkänienfeste zutrug. Drei Scenen hebt Johannes aus diesem Zeitraume aus, in denen sich die Herrlichkeit Jesu offenbarte, die für sein Verhältniß zu den Juden von Bedeutung sind und bei denen er Aussprüche von durchgreifender Wichtigkeit für die Kirche that,

die erste in C. 8, 12—20, die zweite in C. 8, 21—59, die dritte in unserem Abschnitte. Es ist nicht wahrscheinlich, daß die zweite und die dritte unter diesen Scenen ohne allen Ruhepunct unmittelbar an einander gränzen. Ohne Bedeutung ist der Einwand, παράγειν in der Bed. vorübergehen stehe müßig. Es weist darauf hin, daß Jesus die Gelegenheit zu dem Wunder nicht aufsuchte, sondern daß sie sich ihm ungesucht darbot. Auch das und wird man für den näheren Zusammenhang mit dem Vorhergehenden nicht geltend machen dürfen. Dies zu beweisen reicht schon die Thatsache hin, daß mit und sich in C. 1, 19 die Hauptmasse an den Prolog anschließt. Das und weist nur im Allgemeinen auf die innere Verwandschaft der in diesem Abschnitte berichteten Thatsache mit der vorigen hin. Ganz ähnlich dem Uebergange hier ist Matth. 4, 18: περιπατῶν δὲ παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας εἶδε δύο ἀδελφούς. So wie dort zu erklären ist: indem Jesus einstmals wandelte, so hier: und in derselben Zeit zwischen dem Laubhütten= und dem Enkänienfeste sah Jesus einstmals im Vorübergehen. — Der Blinde wird in V. 8 als ein Bettler bezeichnet. Er saß wahrscheinlich da, wo sich die Bettler besonders aufzuhalten pflegten, in der Nähe des Tempels. Daß er als Blinder geboren war, daß war ohne Zweifel eine offenkundige Thatsache. Er, eine allbekannte Person, mochte es beständig wiederholen um die Vorübergehenden zum Mitleide anzuregen. — Daß Jesus den Blinden sah gab sich wahrscheinlich dadurch zu erkennen, daß er ihn ansah. Denn sonst ist das Sehen kein erkennbares Factum. Er sah ihn mit einem liebenden und bedeutsamen Blicke an. Dadurch wurden die Jünger auf ihn aufmerksam gemacht.

V. 2. „Und es fragten ihn seine Jünger und sprachen: Meister wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, daß er blind geboren werden mußte.“ Es ist eine unleugbare Thatsache, daß schwere Krankheiten nicht selten die Folge schwerer Sünden sind. Die Erfahrung bezeugt es, und in den Drohungen des Gesetzes Gottes gegen die frechen Uebertreter werden neben vielen andern Uebeln auch die Krankheiten ausdrücklich genannt, 5 Mos. 28, 22. 3 Mos. 26, 16. Das ist der factische Ausgangspunct für die

weit verbreitete Ansicht, daß alle schweren Krankheiten und überhaupt alle schweren Leiden Folge besonderer und außerordentlicher Verschuldungen seyn. Wie populär diese zu liebloser Beurtheilung des Leidenden und zu pharisäischer Selbstbespiegelung verleitende Ansicht war, von der auch die Pharisäer in V. 34 ohne Weiteres ausgehen, das erhellt daraus, daß sie im Buche Hiob durch eine Dreizahl von Personen vertreten wird, und zwar durch solche, welche neben Hiob durch Alter und Rang die Hauptfiguren sind, hinter denen der jugendliche Elihu, der Repräsentant der neu aufkeimenden Weisheit, in dieser Bedeutung bedeutend zurücktritt, vgl. C. 32, 4. 7. Dies Buch hat jene Ansicht für alle Zeiten gerichtet, aber in die tiefere Betrachtungsweise dieses Buches einzugehen ist nicht jedermanns Ding, und so keimte die dort bestrittene Ansicht stets von Neuem wieder auf. Sie empfiehlt sich gewöhnlichen Geistern und Gemüthern durch ihre Einfachheit und Handgreiflichkeit, sie hat den Vorzug, daß man nicht mit den Weinenden zu weinen braucht, sie erspart es, daß man beim Anblicke schweren Leidens nicht an seine Brust schlagen und ausrufen darf: „Gott sey mir Sünder gnädig", sie gibt das dem natürlichen Menschen süße Gefühl, daß man grade um so viel besser ist als der Leidende als man glücklicher ist. Auch die Jünger haben sich von dieser Ansicht, die auch im Heidenthum vielfach vorkommt, Apgsch. 28, 4, noch nicht völlig freimachen können. Doch zeigt ihre Frage hier, daß das Gefühl ihrer Unrichtigkeit sich bei ihnen regt. — Die Jünger fragen nicht nach der Sünde überhaupt, sondern nach einer solchen Sünde, welche eine so furchtbare Strafe nach sich zu ziehen geeignet war. Jesus soll auch nicht blos sagen wer gesündigt hat, sondern wenn er sich für das Eine oder das Andere entscheidet, so soll er auch die scheinbar unüberwindlichen Schwierigkeiten beseitigen, welche dieser Lösung des Problemes entgegenstehen. Im Hintergrunde liegt vielleicht schon die Ahndung eines Dritten, sie stellen aber doch die Frage vorläufig nach der gangbaren Ansicht. Ein drittes scheint nicht möglich zu seyn ohne die göttliche Gerechtigkeit zu beeinträchtigen — die Frömmigkeit der Jünger war eine zu lebendige, als daß sie an „eine rein natürliche Seite des Uebels"

hätten denken können — damit wäre ja die Natur als eine zweite selbstständige Macht neben Gott hingestellt worden — und doch unterlagen das erste und das zweite großen Schwierigkeiten. Bei dem Blindgebornen selbst konnte die Ursache nicht gesucht werden. Denn wenn er auch in Sünden geboren und in Missethat empfangen war, so konnte das doch, als allen Menschen gemeinsam, nicht eine so enorme, über das gewöhnliche menschliche Maß hinausgehende Strafe rechtfertigen. Ebenso reichte auch die Sünde der Eltern nicht hin, ein so großes Leid zu motiviren. Es ist durchgängige Lehre der Schrift, daß Niemand ohne seine eigne Schuld gestraft wird, daß nur die gottlosen Söhne in die Strafe der Väter verflochten werden, vgl. Beiträge Th. 3 S. 545 f. Wo notorisch leibliche Uebel von den Eltern auf die Kinder übergehen, da wird dieser Uebergang unter einen andern Gesichtspunct gestellt werden müssen als den der Strafe Unschuldiger für die Sünde der Eltern. Der Ausspruch 2 Mos. 20, 5: „heimsuchend die Schuld der Väter an den Kindern", ist nur nach falscher Deutung auf eine Bestrafung der unschuldigen Kinder wegen der schuldigen Eltern bezogen worden. Es ist da die Rede von Kindern, die den Vätern gleich sind. Onkelos fügt mit Recht hinzu: quando pergunt filii in peccando pone parentes. Es werden zwei große Classen aufgestellt, die der Gottlosen, in welcher der Fluch, und die der Frommen, in welcher der Segen fortwirkt. Dieser Blindgeborne aber war als ein gottesfürchtiger Mann allgemein bekannt. Es heißt in 5 Mos. 24, 16: „nicht sollen getödtet werden Väter wegen der Söhne und Söhne sollen nicht getödtet werden wegen der Väter, jeder soll getödtet werden wegen seiner Sünde." Die Stelle handelt zwar zunächst von der Regel, welche die irdische Obrigkeit befolgen soll, nicht von der Regel, welche Gott befolgt. Aber bezöge sich 2 Mos. 20, 5 auf ein Mitleiden auch der schuldlosen Söhne, so würde auch die Dienerin Gottes zur Rache über die Uebelthäter verpflichtet seyn die Strafe auf die Kinder auszudehnen. Dagegen aber wenn 2 Mos. 20, 5 nur auf solche Söhne geht welche mit den Eltern durch Gemeinschaft der Sünde verbunden sind, so muß ein Unterschied stattfinden zwischen dem himmlischen und dem irdischen

Richter, der letztere darf die Söhne nicht in die Gemeinschaft der Strafe hineinziehen. Denn Gott allein ist „Prüfer der Herzen und der Nieren", Gott allein weiß mit Sicherheit ob die Sündenwurzel in den Kindern fortwuchert. Nach Allem, was wir bemerkt haben, steht im Hintergrunde bei den Jüngern die Frage: Und wenn keiner von beiden, wie erklärst du dann das Problem?

V. 3. „Jesus antwortete: es hat weder dieser gesündigt noch seine Eltern, sondern (er ist blind geboren) damit die Werke Gottes an ihm offenbaret würden." Es ist natürlich von einer solchen Sünde die Rede, welche die Causalität dieses Leidens ist. Augustinus: Si ergo et parentes ejus habuerunt peccatum et iste habuit peccatum, quare dominus dixit: neque hic peccavit neque parentes ejus, nisi ad rem, de qua interrogatus erat, ut coecus nasceretur? Die Sündhaftigkeit ist das allgemeine menschliche Loos. „Kann auch ein Reiner von Unreinem kommen? Nicht Einer" heißt es in Hi. 14, 4. Diese Sündhaftigkeit ist für alles Leiden die nothwendige Voraussetzung. Mit der bloßen Berufung auf das „supremum dominium Gottes, der Macht hat jeden Menschen zu seinem Zwecke zu gebrauchen, frei als Oberherr, und jede Creatur schuldig ist sich zu solchem Ziel des Oberherrn gebrauchen zu lassen" (Anton) reicht man nicht aus. Ein absolut heiliger könnte unmöglich dazu ausersehen werden, daß Gottes Werke an ihm offenbart werden. Die Theodicee in Bezug auf das Leiden beruht darauf, daß alles Leiden zuerst unter den Gesichtspunct der Strafe gestellt wird, wenn man auch bei diesem Gesichtspunct nicht einseitig stehen bleiben darf. Daß namentlich alle Krankheit in naher Beziehung zu der Sünde steht, spricht der Herr selbst in C. 5, 14. Lc. 5, 20 aus. Alle Krankheiten sind Sündenstrafen, das lehrt der Herr in C. 5, 14. Viele schwere Krankheiten sind Strafen schwerer Sünden, das lehrt das A. T. und die Erfahrung. Nicht alle schweren Krankheiten, alle Gebrechen, sind Folge von Verbrechen, so daß man ohne Weiteres, ohne von dem Verbrechen zu wissen, von dem Uebel auf die Schuld schließen dürfte, das wird hier gelehrt. Der Mensch hat durch seine Sündhaftigkeit jedes Leid verdient,

aber bei Austheilung der Leiden wirken noch andere göttliche Motive mit, als das der vergeltenden göttlichen Gerechtigkeit, so daß oft der verhältnißmäßig beste durch das schwerste Leiden und Gebrechen heimgesucht werden kann, der Schluß von dem Gebrechen auf die Schuld ein durchaus unberechtigter ist. — Die Werke Gottes sind nach V: 4 nicht die Werke „welche Gott befohlen hat", sondern welche Gott thut. Nach 1 Mos. 1, 2. 3. Ps. 104, 24 ist dabei vorzugsweise an die Schöpfungswerke zu denken. Diese Werke Gottes, die einst bei der sich in der Erhaltung fortsetzenden Schöpfung hervortraten, sollen hier von Neuem offenbar werden — die ganze Gattung kommt in dem Einzelfall der wunderbaren Heilung zur Erscheinung. Dem Blindgebornen kann nur durch die Wiederholung der schöpferischen Thätigkeit Gottes geholfen werden. Hand in Hand mit dieser Hinweisung auf die Schöpfungswerke Gottes geht die Beziehung auf 1 Mos. 2, 7 in V. 6. Die Werke Gottes sind zugleich Werke Christi. Welch ein inniger Zusammenhang stattfindet zwischen dem Schöpfer und dem Erlöser, zeigen C. 1, 3 und 8, 25, wonach Christus auch bei der Weltschöpfung thätig war. — Die Werke Gottes werden nicht blos in der leiblichen Heilung des Blindgebornen offenbar, sondern auch in der sich daran anschließenden geistlichen. Die erstere muß zu der letzteren den Weg bahnen, vgl. V. 39. Durch die geistliche Heilung fiel erst das rechte Licht auf die Verhängung der leiblichen Blindheit. Wäre der Blindgeborne nicht mit diesem Schicksal behaftet gewesen, so würde er wahrscheinlich kein „Nichtsehender", V. 39, gewesen, er würde in die Stricke der Pharisäischen Verbildung gerathen und durch die Erscheinung Christi nicht zum Sehen, sondern zu gesteigerter Blindheit geführt seyn. So war das von der göttlichen Gerechtigkeit über ihn, den in Sünden gebornen, verhängte Leiden für ihn zugleich die größte Wohlthat, die höchste Liebesoffenbarung seines Gottes. Es erleichterte ihm in der Einfalt zu bleiben, ein „Unmündiger" zu seyn, was die Bedingung der Theilnahme an Christo ist.

V. 4. „Ich muß wirken die Werke des, der mich gesandt hat, so lange es Tag ist, es kommt die Nacht, da Niemand wirken

kann. V. 5. Wenn ich in der Welt bin, bin ich das Licht der Welt." Christus, indem er sich anschickt die Werke Gottes an dem Blindgebornen zu offenbaren, an ihm dieselbe Kraft zu bewähren, welche einst sprach: es werde Licht und es ward Licht, weist hier hin auf das Motiv, durch welches er dabei geleitet wird, und gibt in dieser Hinweisung zugleich den Seinigen eine Anweisung, daß sie die für ihr irdisches Wirken gesetzte Zeit mit aller Sorgfalt und allem Eifer auskaufen sollen. In V. 4 ist die Hinweisung auf Kohel. 9, 10 unverkennbar: „Alles was deine Hand findet zu thun durch deine Kraft das thue, denn es ist nicht Werk und Gedanke und Erkenntniß und Weisheit in der Hölle, dahin du gehst." „Daß man Alles thun soll, was man irgend thun kann — wurde in meinem Comm. z. d. St. bemerkt — wird darauf begründet, daß die von Gott uns für dieses Leben gestellten Aufgaben, die hier ungelöst bleiben, überhaupt der Lösung entbehren, die für dieses Leben verliehenen Güter und Gaben in diesem Leben genutzt werden müssen." Das „Werk" steht in dieser Grundstelle gleich an der Spitze. Die Anwendbarkeit auch auf Christum springt sogleich in die Augen, wenn beachtet wird, daß Jesus, wenn er sagt: ich muß arbeiten, seine empirische Persönlichkeit im Auge hat, von sich redet wie er leibt und lebt. Was in demjenigen versäumt wurde, was Christus während seines Erdenlebens zu thun hatte, als der in Knechtsgestalt Erschienene, uns in Allem gleich Gewordene konnte nicht nachgeholt werden. Der Nacht hier entspricht in der Grundstelle der Scheol. Danach kann — scheint es, die Nacht nur die Nacht des Todes seyn, der Christus damals schon mit raschen Schritten entgegenging. Dem entsprechend wäre der Tag die Zeit des Erdenwallens. Dies scheint auch bestätigt zu werden durch V. 5, wonach der Tag die Zeit, da Jesus in der Welt ist. Weil der Tag der Arbeit bestimmt ist, vgl. Ps. 104, 22. 23: „gehet die Sonne auf — so geht der Mensch aus zu seinem Thun und zu seiner Arbeit bis an den Abend", so ist er geeignet zur Bezeichnung der Zeit des irdischen Wirkens und Schaffens. Indessen da unser Ausspruch nicht losgetrennt werden kann von dem in C. 11, 9. 10, dort aber der Tag die Zeit

des Glückes und des ungehemmten Wirkens bezeichnet, die Nacht die Passion, so wird auch hier die Nacht weiter zu fassen seyn, so daß sie nicht erst mit dem Momente des Todes beginnt, sondern mit dem Eintritte der dunkeln Leidenszeit, womit jede Wirksamkeit abgeschnitten ist, die Aufgabe nicht ferner in der Thätigkeit, sondern in der Leidentlichkeit besteht. Das stimmt auch besser zu den anderweitigen Johanneischen Stellen, in denen die Nacht in symbolischer Bedeutung vorkommt, vgl. zu 11, 9. 10. Auf die Annahme einer paränetischen Tendenz (Bengel: Johannes saepe describit Christum de rebus suis ita loquentem indefinite, uti convenit in quemvis pium in talibus rebus, C. 11, 9. 12, 24. 25) führt schon die Beziehung auf die Grundst. in dem B. Koheleth. Diese zeigt, daß hier nicht solches ausgesagt seyn kann, was Christo specifisch eigenthümlich ist. Statt ἐμέ lesen mehrere crit. Hülfsmittel ἡμᾶς, einige auch statt με. Diese Lesarten sind nicht hinreichend bezeugt, sie sind aber aus der richtigen Einsicht hervorgegangen, daß hinter dem, was Jesus von sich selbst aussagt, die Ermahnung an die Jünger verborgen ist. Die Beziehung auf die Jünger aber einseitig geltend zu machen wurde man verleitet durch die Schwierigkeit, welche der Ausspruch in seiner Beziehung auf Christum darbietet, sobald verkannt wird, daß er hier in seiner Eigenschaft als der in Knechtsgestalt Erschienene redet. Dies muß auch bei V. 5 im Auge behalten werden. Christus, der bei den Seinen ist alle Tage bis ans Ende der Welt, der ihnen sich kundgibt und bei ihnen Wohnung macht, ist auch nach seiner Verklärung das Licht der Welt. Aber das gehört nicht hieher. Hier handelt es sich nur um den Christus, der an Gestalt als ein Mensch erfunden ward. Ὅταν, wenn, in dem Sinne von: zu der Zeit wenn. Das Licht ist das Heil, vgl. zu C. 8, 12. Es steht hier um so passender, da sich in dem Falle, der diesen allgemeinen Ausspruch veranlaßte, das Elend in der Form der Dunkelheit, der leiblichen und der geistlichen, V. 39, darstellte. Die practische Consequenz ist: und daher darf ich nicht müde werden das Licht ausstrahlen zu lassen. Daß auch bei diesen Worten eine analoge Mitbeziehung auf die Diener Christi statt findet, erhellt aus dem: „ihr seyd das Licht

der Wellt", in Matth. 5, 14. Darin liegt die stärkste Aufforderung ihr Licht leuchten zu lassen so lange sie in der Welt sind.

V. 6. „Da er dieses gesagt, spie er auf die Erde und machte einen Koth aus dem Speichel und strich den Koth auf die Augen des Blinden." Der Blinde wußte ohne Zweifel, daß es Jesus war mit dem er zu thun hatte und daß dieser Jesus schon so Manchen wunderbar geholfen. Sonst würde er nicht gelitten haben, daß Jesus ihm den Koth auf die Augen legte, auch nicht seiner Weisung zum Teiche des Siloaquelles zu gehen gefolgt seyn, ohne irgend ein Bedenken auszusprechen, wie es Naeman nach 2 Kön. 5, 11 in einem ähnlichen Falle geäußert hatte. In V. 11 antwortet er auf die Frage: wie sind deine Augen geöffnet? ein Mensch genannt Jesus hat einen Koth gemacht u. s. w. Ohne Zweifel beeiferten sich die Umstehenden ihn zu benachrichtigen. Das Speien kommt auch bei anderen Heilungen Jesu vor, Mc. 7, 33. 8, 23. Es bezeichnet ebenso wie das Berühren Mt. 20, 34 und das Einlegen des Fingers in das Ohr bei den Tauben Mc. 7, 33 das Ausgehen der heilenden Kraft von dem Wunderthäter. Daß es nicht der reale Conductor dieser Kraft ist, sondern symbolisch zu nehmen, erhellt daraus, daß es nicht überall in Anwendung kommt, z. B. nicht bei den Blinden von Jericho, Mt. 20, 29 f. Mc. 10, 46 f. Der vorliegende Fall aber unterscheidet sich von den übrigen in denen das Speien vorkommt. Christus speit hier den Blinden nicht in das Auge, sondern er speit auf die Erde und bereitet aus dem Staube und dem Speichel einen Koth. Dies muß einen besonderen Grund haben. Daß hier eine symbolische Handlung vorliegt, läßt sich schon daraus abnehmen, daß das zweite Moment, das Senden zu dem Teiche des Siloa so offenbar symbolischen Character trägt. Den Schlüssel gewährt 1 Mos. 2, 7: „Und es bildete Jehova Elohim den Menschen als Staub von der Erde und blies in seine Nase den Lebenshauch." Die Beziehung auf diese Stelle wies darauf hin, daß sich hier die Schöpfungswerke Gottes, vgl. V. 3, erneuern, daß hier dieselbe schöpferische Thätigkeit Gottes sich wirksam beweisen soll, welche einst den Menschen ins Daseyn rief. Das Speien hier, welches

mit dem Speien in den übrigen Fällen das gemeinsam hat, daß es der symbolische Conductor der belebenden Kraft des Heilenden ist *), entspricht dem Einblasen des Lebenshauches. Wie der Staub durch das letztere zum lebenden Wesen wurde, so erhielt er durch das Speien heilende und belebende Kraft. **)

V. 7. „Und er sprach zu ihm: gehe wasche dich in dem Teiche des Siloa, welches verdolmetschet wird: gesandt. Er ging nun und wusch sich und kam sehend." Der Blindgeborne wird erst sehend nachdem er sich in dem Teiche des Siloa gewaschen hatte. Es fanden sich gewiß unter den Umstehenden dienstfertige Seelen genug, die ihn dorthin geleiteten. Da der Teich ganz in der Nähe war — der Bettler saß wahrscheinlich beim Tempel, vgl. Apgsch. 3, 2 — vielleicht an dem Wege, den er täglich zu machen hatte, so konnte er auch wohl allein dorthin gehen. Es heißt eigentlich: wasche dich in den Teich. Dies erklärt sich daraus, daß, was abgewaschen wird in den Teich kommt. Nicht umsonst ist von dem Teiche des Siloa die Rede. Der Name Siloa gehört eigentlich nur dem Quell an, dem jetzigen Brunnen Mariä, „dessen Wasser durch einen im Zickzack laufenden 1750 Fuß langen unterirdischen Canal in das Becken des Siloa fließt."

---

*) Die Annahme von Grotius: quia aqua ad manum non erat, lutum saliva fecit scheitert schon daran, daß sie den offenbar stattfindenden Zusammenhang mit diesen anderen Stellen aufhebt.

**) Die gegebene Erklärung ist die älteste. Sie reicht fast bis an die Zeit des Verf. Irenäus in B. 5 C. 15 vergleicht V. 3: „daß die Werke Gottes an ihm offenbaret werden", und fährt alsdann fort: Hanc enim (sc. plasmationem) per operationem fecit, quemadmodum scriptura ait: sumsit Deus limum de terra et plasmavit hominem. Qua propter et dominus exspuit in terram et fecit lutum et superlinivit illud oculis; ostendens antiquam plasmationem, quemadmodum facta est, et manum Dei manifestans his qui intelligere possint, per quam e limo plasmatus est homo. Mit besonderer Klarheit und Schärfe ist dieselbe Erklärung von Beza vorgetragen werden: Non temere signum istud adhibuit Christus huic miraculo. Non enim caeci istius oculos ut aliorum plurimorum sanavit, sed creatricis illius potentiae vim in eo exseruit: ideoque primi hominis ex humo macerata creationem, quam ne ipsi quidem poetae ignorantes suo Prometheo attribuerunt, hoc signo repraesentavit, docens ab eadem illa, per quam hic idem ὁ λόγος primum hominem creavit ad imaginem Dei, supra 1, 3 et 4, pendere hominum et quod ad corpus et quod ad animum attinet restitutionem.

(v. Raumer.) Auch in Nehem. 3, 15 ist von dem Teiche des שלח die Rede. השלח correspondirt da dem vorhergehenden העין. Daß der Name Siloa ursprünglich nur dem Quelle eignete erhellt ganz deutlich aus mehreren Stellen des Josephus. In B. 5, 4, 1 des Werkes vom Jüdischen Kriege sagt er: καθήκει μέχρι Σιλωάμ· οὕτω γὰρ τὴν πηγὴν γλυκεῖάν τε καὶ πολλὴν οὖσαν ἐκαλοῦμεν, in § 2 καὶ ἔπειτα πρὸς νότον ὑπὲρ τὴν Σιλωὰμ ἐπιστρέφον πηγήν. Im A. T. kommt der Siloaquell nur an zwei Stellen vor, in Jes. 8, 6 und in Neh. 3, 15. Es ist für die Erklärung unserer Stelle von großer Wichtigkeit die Bedeutung des Namens festzustellen. Seiner Form nach kann der Name entweder eine passive Bildung aus Piel seyn mit Weglassung der Verdoppelung des zweiten Stammbuchstabens, Ewald § 156[b], oder, was besser ist, nach Ewald § 155[d] eine Adjectivform wie יִלּוֹד, geboren, שִׁכּוֹר, Trunkenbold, „nicht als einfaches Particip, sondern als selbstständiges Adjectiv weiter gebildet." Es sind „Aussagewörter, welche den Begriff einer innerlich fester haftenden, dauernden oder stärkeren Eigenschaft geben, sie sind so zunächst eine Steigerung der einfachen Participia und Adjectiva zweiter Bildung." Das Participium Paul שלוח bezeichnet einen solchen, der einmal gesandt wird, שלוח dagegen einen Sendling, einen solchen bei dem die Sendung eine perennirende ist. Hienach nun kann der Quell den Namen nicht davon führen, daß er das Wasser aussendet. Dagegen entscheidet die passive Bedeutung der Form. Auch שלח, was in Neh. 3, 15 statt שלוח gesetzt wird, hat passive Bed. Es bedeutet gewöhnlich das Wurfgeschoß, missile. Die Annahme von Rödiger, daß das Wort emissio aquae, aequaeductus bedeute, beruht auf der bereits als falsch erwiesenen Annahme, daß der Name eigentlich dem Canale oder dem Teiche angehört habe. Der Sendling bedarf eines Senders. Wenn die Wasserleitung Sendling genannt wird, so kann der Quell der Sender seyn, wie es in Ezech. 31, 4 vom Nile heißt: „seine Canäle sandte er zu allen Bäumen des Feldes." Wenn aber, wie nachgewiesen ward, der Name ursprünglich dem Quell eignet, so muß ein von dem Wasser unabhängiger Sender im Hintergrunde stehen. Diesen Sender mit

Ewald als ein unbestimmtes x zu fassen: „entsandt, frei fließend, strömend" würde nur dann angemessen seyn, wenn wir uns auf dem Gebiete der Naturvergötterung befänden und nicht vielmehr auf dem Gebiete des lebendigen Gottesglaubens. Da kann der Sender kein Anderer seyn, als der, welcher überhaupt „die Quellen sendet in den Gründen, zwischen den Bergen gehen sie", Ps. 104, 10, wo wir gradezu einen Commentar zu dem Namen Siloa haben, wie nicht minder auch in dem: „er sendet aus der Höhe", in Ps. 18, 17. Bei dieser Auffassung tritt auch der Name Silchim, den wir in Jos. 15, 32 neben Ajin vorfinden, vgl. zu C. 3, 23, in Zusammenhang mit Siloa. In dem trocknen Südlande stellen sich die Quellen ganz besonders als Gottes Sendlinge dar. Ainon ist gleichsam der natürliche, Silchim der übernatürliche Name derselben Sache. Bei dem Quelle Siloa finden sich Eigenthümlichkeiten, welche es ganz besonders nahe legten, ihn als einen Sendling Gottes zu betrachten. Er war nach Josephus süß und floß reichlich und Josephus scheint anzudeuten, daß er grade von dieser Eigenschaft den Namen erhielt. Jesaias in C. 8, 6 erkennt in ihm und der hinter seiner Unscheinbarkeit verborgnen segnenden Kraft ein Bild des Reiches Gottes unter Israel im Gegensatze gegen die Wasser des Stromes die starken und die vielen als Bild des Weltreiches. Die merkwürdigen Abwechselungen, welche die Quelle darbietet, mußten noch ganz besonders den Blick auf den übernatürlichen Ursprung hinlenken. Ritter in der Erdkunde 16, 447 sagt: „Schon das itinerarium Burdig. im Jahre 333 nennt diese Quelle, welche 6 Tage und Nächte hindurch fließe, am 7, dem Sabbathe aber weder am Tage noch des Nachts (daher Plinius h. n. 31, 18: In Judaea rivus sabbatis omnibus siccatur). Bestimmter sagt Hieronymus zu Jes. 8, 6: Siloah die Quelle liege am Fuße des Berges Zion, deren Gewässer nicht regelmäßig, sondern nur an gewissen Tagen und Stunden fließe dann aber mit großem Geräusche aus Höhlen und Löchern in dem hintersten Felsen hervorkomme." Das plötzliche Steigen und Fallen des Wassers in dem Marienquell, von dem Wilhelm von Tyrus sagt: interpolatum habens fluctum (vgl. über die Abwechselungen in dem Marienbrunnen zu C. 5, 2.

Ritter S. 456) ist noch bis auf dem heutigen Tag ein Geheimniß, Robinson 2 S. 158. Josephus betrachtet das reichliche Fließen der Quelle Siloa zur Zeit der Belagerung durch Titus als ein Wunder, τέρας, de b. Iud. 5, 9, 4. Auf Grund dieser Erscheinungen „legen die Mohammedaner großen Werth auf den Brunnen Siloa, denn ihn nebst dem Brunnen Zemzem nennt Mejr ed Din die beiden Brunnen des Paradieses", Ritter S. 450. Daß Manche die Aufwallungen der Quelle aus einem darin verborgenen Drachen ableiten, wurde schon zu C. 5, 2 bemerkt. Am meisten aber geht mit dem Namen Sendling Hand in Hand, was in C. 5, 4 über den Engel berichtet wird, welcher das Wasser aufregte. — Wir haben durch diese Erörterung über den Namen des Quelles Siloa den Schlüssel gewonnen zu der Thatsache, daß Jesus den Blindgebornen zu dem aus diesem Quell gebildeten Teiche sandte. Jener niedere Sendling mit seiner segenspendenden Kraft, den schon Jesaias als Symbol des Reiches Gottes bezeichnet, war ein Vorbild des höchsten Sendlinges Gottes, Christi, wobei zu beachten ist, daß grade bei Johannes Christus sich in beständiger Wiederholung als den von Gott G e s a n d t e n bezeichnet (Grotius: Christus ubique se vocat missum a patre, supra C. 3, 17. 34. 5, 36. 38 et alibi passim, unde et ἀπόστολος dicitur Hebr. 3, 1). Wie Jesus in C. 5 sich und seine Kirche als den wahrhaftigen Teich Bethesda darstellt, so gibt er sich hier als den wahrhaftigen Siloa erkennen, unscheinbar und doch unendlich reich an Erquickung für das Volk Gottes. Damit die Bedeutung der symbolischen Handlung nicht verfehlt werde, fügt Johannes die Griechische Erklärung des Namens Siloa hinzu. Ueberall, wo er eine solche Uebersetzung hinzufügt, hat er dazu einen tieferen Grund, nie thut er es im blos sprachlichen Interesse, vgl. 1, 39. 42. 43. Den Gedanken, welcher sich in dem ganzen Vorgange ausgeprägt hat, gibt Calvin treffend in den Worten an: „In der Person Eines Menschen wird uns die Beschaffenheit unserer Natur abgemalt, daß wir nämlich des Lichtes und der Einsicht Alle vom Mutterleibe an beraubt sind: ferner, daß das Heilmittel für dieses Uebel allein bei Christo zu suchen ist." Der Siloa ist aber um so passender als Vorbild

Christi, da dieser uns seine Wohlthat durch das Wasser der Taufe mittheilt, welche schon Augustinus zu dem Teiche des Siloa in Beziehung setzt: Lavit ergo oculos in ea piscina, quae interpretatur missus, baptizatus est in Christo. Als einer der unentbehrlichen Factoren der Theilnahme an Christo und seinem Reiche erscheint das Wasser in C. 3, 5. Es gilt auch in Bezug auf den Teich des Siloa, was Petrus in 1 Petr. 3, 21 sagt: ὃ καὶ ἡμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα.

---

Wir geben jetzt noch einige allgemeine Bemerkungen über die Blindenheilungen Christi. Im Einklange mit dem, was Jesaias in C. 35, 5 von der Messianischen Zeit weissagt: „Alsdann werden der Blinden Augen aufgethan werden und der Tauben Ohren werden geöffnet werden“ nehmen diese Heilungen unter den Wundern Christi eine vorzügliche Stelle ein. Wie die einzelnen Todtenerweckungen Christi zunächst Vorbild und Vorspiel der allgemeinen leiblichen Auferstehung der Gläubigen am Ende der Tage sind, so geben die Blindenheilungen zunächst die Bürgschaft daß die Blindheit und überhaupt alles leibliche Elend, was mit dem Sündenfall eingetreten ist, durch Christum beseitigt werden soll. Dann gewähren uns die Blindenheilungen auch für die Rath- und Hülflosigkeit Trost und Hoffnung, die im A. T. so oft unter dem Bilde der Blindheit erscheint, mit der sie das gemein hat, daß sie Weg und Steg nicht finden kann, 5 Mos. 28, 29. Jes. 59, 10. Hi. 12, 25. Zeph. 1, 17. So oft wir uns nicht zu rathen und zu helfen wissen, sollen wir zu Christo als dem Heilande der Blinden emporblicken. Die Hauptsache aber ist, daß die Heilung des leiblich Blinden die Bürgschaft gewährt für die Heilung der geistlichen Blindheit. Daß schon in der Weissagung des Jesaias diese mit ins Auge gefaßt sind, erhellt daraus, daß grade dieser Prophet so vielfach von geistlicher Blindheit und Taubheit redet, z. B. in C. 29, 18, wo es von der Messianischen Zeit heißt: „Und es hören an diesem Tage die Tauben das Wort des Buches und aus Dunkel und Finsterniß sehen die Augen der Blinden“ 42, 18. 43, 8. Christus redet

häufig von geistlicher Blindheit, hier V. 39. 41, Matth. 15, 14. 23, 16 f., und gibt eben damit einen Fingerzeig, aus welchem Gesichtspuncte vorwiegend die Heilungen der leiblich Blinden zu betrachten sind, daß wir daraus die Zuversicht schöpfen sollen, er wolle und könne unsern geistlichen Schaden heilen. Der Zusammenhang der leiblichen Blindheit mit der geistlichen tritt grade in unserer Erzählung bestimmt hervor. Jesus heilt in V. 35 f. auch die geistliche Blindheit des Blindgebornen und die leibliche Heilung stellt sich als Mittel dar, diese geistliche Heilung herbeizuführen, vgl. besonders V. 39. Das letzte Resultat ist, daß der Blindgeborne „erleuchtete Augen des Herzens" Eph. 1, 18, bekommt. Mit vollem Rechte also sagt Augustinus: Si quod significet hoc quod factum est cogitemus, genus humanum est iste coecus: haec enim coecitas contigit in primo homine per peccatum, de quo omnes originem duximus non solum mortis sed etiam iniquitatis.

In V. 8—12 wird dargelegt, welchen Eindruck die Thatsache in dem nächsten Kreise des Geheilten machte. Das Resultat ist, daß sie keinen Ausweg wissen, sich der Anerkennung derselben zu entziehen, sie, welche mit den früheren persönlichen Umständen des Geheilten am genauesten bekannt waren, in deren Aussagen also jeder vernünftige Zweifel vor Allem einen Anhaltspunct haben mußte.

V. 8. „Die Nachbarn nun und die ihn früher gesehen, daß er ein Bettler war, sprachen: ist dieses nicht, der da saß und bettelte?" In Bezug auf das Part. präs. θεωροῦντες gilt ganz was Ewald § 168 von dem Partic. im Hebräischen bemerkt: „Darin ist es gleich dem Infinitiv ganz Nomen, daß es auch den geringen Anfang von Tempusunterschied, der im Verbum entstanden, noch gar nicht kennt." Genau entsprechend ist das כל ידעיו לפנים in Hi. 42, 11, vgl. auch Hi. 20, 7. Ebenso stehen auch die Partic. καθήμενος und προσαιτῶν. Daß er ein Bettler war, s. v. a. in seiner Eigenschaft als Bettler. Ein Bettler, darin liegt zugleich die Hinweisung auf das körperliche Gebrechen. Denn nur solche waren in der Regel Bettler von Profession, vgl. Mc. 10, 46. Die minder bezeugte Lesart τυφλός

ist nur daraus hervorgegangen, daß man verkannte, wie das Betteln das Gebrechen zur Voraussetzung hat.

V. 9. „Einige sagten: er ist es. Andere aber: er ist ihm ähnlich. Jener sprach: ich bin es.“ Bengel bemerkt zu dem: er ist ihm ähnlich: quidvis prius fingit et putat humana ratio quam miraculum factum credat, v. 18. Act. 2, 13. Sed eo magis confirmatur veritas.

V. 10. „Sie sprachen nun zu ihm: wie sind deine Augen geöffnet worden? V. 11. Jener antwortete: ein Mensch genannt Jesus machte einen Koth und bestrich meine Augen und sprach zu mir: gehe zum Siloa und wasche dich. Nachdem ich aber gegangen bin und mich gewaschen habe, bin ich wiederum sehend geworden.“ Die Erklärung des Geheilten hatte jeden Zweifel in Bezug auf die Identität der Person beseitigt. So wendet sich also jetzt die Untersuchung auf die Art und Weise der Heilung. Das Oeffnen der Augen bezieht sich nach Hebräischem Sprachgebr. nicht sowohl auf das materielle Glied als auf den Sinn. Aus dem: „ein Mensch genannt Jesus“, hat man mit Unrecht geschlossen, daß der Blindgeborne von der Berühmtheit Jesu nichts wußte. Die Bezeichnung erklärt sich daraus, daß er sich überall streng an dasjenige hält, was er selbst erfahren hatte. Die Willigkeit aber, mit der er sich der Behandlung Jesu unterwarf, erklärt sich nur daraus, daß der Ruf seiner Thaten zu ihm gedrungen war. Die Lesart εἰς τὸν Σιλωάμ ist stärker bezeugt als die εἰς τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σιλωάμ, die sonach aus V. 7 eingedrungen zu seyn scheint. Nicht unmöglich aber ist es doch, daß die erstere Lesart aus dem Streben nach Abkürzung und aus Vergleichung von Luc. 13, 4 hervorgegangen. Ἀναβλέπειν soll hier nach Mehreren offenbar nicht wieder sehen, sondern aufblicken bedeuten. Aber es wird doch nicht anders genommen werden dürfen, als wie es gewöhnlich bei den Blindenheilungen vorkommt, z. B. Mt. 11, 5. Mc. 8, 25. Lc. 18, 43. Das Sehen ist für den Menschen der normale Zustand. Deshalb kann auch von dem Blindgebornen, wenn er in diesen Zustand restituirt wird, gesagt werden, er sey wieder sehend geworden. — V. 12. „Sie sprachen nun zu ihm: wo ist jener? Er sprach: ich weiß

es nicht." Jesus hatte sich nach vollbrachter Heilung sofort entfernt, aus demselben Grunde, weshalb er sich zurückzog als er den 38jährigen Kranken gesund gemacht hatte, vgl. zu C. 5, 13. Wo Jesus ist fragen sie wahrscheinlich um ihn selbst wegen des Punctes zu befragen, in Bezug auf den sie nachher Aufschluß bei den Pharisäern suchen. Die Verletzung der Heiligkeit des Sabbaths durch eine Wunderheilung hatte schon früher Anstoß gegeben, vgl. C. 7, 23. Um so mehr fiel dieser Punct sogleich ins Auge.

In V. 13—34 die Verhandlung der Sache vor den Pharisäern.

V. 13. „Sie führen ihn zu den Pharisäern, der früher blind war." Berleb. B.: „Zu den Gelehrten, sie sollten es untersuchen. Sie dachten: die müssen es wissen, da gehört er hin. Aber es traf schlecht zu. Sie führten einen erleuchteten Blinden zu Stockblinden, die in ihrer Blindheit immer mehr wollten zunehmen, sich auch des Lichtes selber bedienten um ihre Blindheit zu vermehren." Die Pharisäer stehen hier als Bezeichnung der Partei, vgl. zu 1, 24. Sie wurden hier durch einzelne Notabilitäten repräsentirt. Die Nachbarn wollen zunächst nur selbst zu einem festen Urtheil in einer sie sehr interessirenden Streitfrage kommen, und deshalb brachten sie den Mann zu denen, die als die competentesten Beurtheiler angesehen wurden, zu den „Sehenden", V. 39, zu denjenigen, die es verstanden die Gegensätze zu prüfen, Röm. 2, 18. Keine Spur führt darauf, daß hier „eine geistlich gerichtliche Untersuchung der obersten Behörde" vorliegt. C. 7, 32 f. ist wesentlich verschieden. Hier ist überall von den Pharisäern die Rede, dort wird neben ihnen der ἀρχιερεῖς, der vornehmsten Priester gedacht, und zwar in V. 45 an der ersten Stelle, und auf das Synedrium führt auch die Erwähnung der Diener und des Nikodemus als eines von ihnen in V. 50, vgl. 3, 1. Lücke bemerkt: „Johannes bezeichnet die Synedristen auch in C. 7, 47 blos durch οἱ Φαρισαῖοι." Aber da ist die nähere Bezeichnung schon vorangegangen. Auch 11, 46 kann nicht angeführt werden. Da folgt auf die Gattung gleich in V. 47 die Art. Der Blindgeborne hatte keine äußere Verpflichtung

mitzugehen. Aber er that es willig, weil er ein gutes Gewissen hatte, und gern der Wahrheit Zeugniß und seinem Heilande die Ehre gab. Der Geheilte in C. 5 ging nach V. 15 freiwillig und verkündete den Juden, daß Jesus ihn gesund gemacht habe. — V. 14. „Es war aber Sabbath als Jesus den Koth machte und ihm die Augen öffnete." Der hier angegebene Umstand veranlaßte sie besonders die Sache vor die Pharisäer zu bringen. Den Thatbestand hatten sie selbst festgestellt. Dieser trat aber mit der Sabbathsverletzung in einen Conflict, den sie selbst nicht zu lösen wußten. Nicht umsonst wird der Bereitung des Kothes gedacht. Diese galt als eine Arbeit. Jesus hatte gewiß absichtlich den Sabbath zu der Heilung ausgewählt, vgl. zu C. 5, 9. Er wollte den Pharisäern einen Anstoß geben, welche durch ihre übertriebene Strenge in den Aeußerlichkeiten der Sabbathsfeier den fehlenden geistlichen Dienst zu compensiren suchten (Augustinus: Sabbatum carnaliter observabant, spiritualiter violabant), er wollte das Volk lehren, wie der Sabbath zu begehen sey. Seine thatsächliche Polemik ist nicht gegen Moses gerichtet, sondern gegen die Caricatur, welche der Pharisäismus aus dem Mosaischen Sabbath gemacht hatte. Berleb. B.: „Der Sabbath ist eine Ruhe vom Bösen und auch von knechtischen Werken, die uns selbst angehen. Aber es muß kein Ruhetag seyn, wenn es die Ehre Gottes und die Beförderung des Heiles unserer Brüder angeht." — V. 15. „Wiederum nun fragten ihn die Pharisäer wie er wieder sehend geworden. Er aber sprach zu ihnen: Koth legte er auf meine Augen und ich wusch mich und sehe." Wiederum, nach der Befragung durch die Nachbarn, V. 10. Sie hofften er werde sich imponiren lassen und in ihrem Sinne seine Aussage abändern. Aber er bleibt sich in seiner Antwort unbedingt gleich. Das ist ein Kennzeichen der Wahrheit.

V. 16. „Da sprachen nun von den Pharisäern einige: dieser Mensch ist nicht von Gott, weil er den Sabbath nicht hält. Andere sprachen: wie kann ein sündiger Mensch solche Zeichen thun? Und es war eine Spaltung unter ihnen." Aus dem Schooße der Partei selbst erhebt sich ein Widerspruch, so offenkundig ist das Wunder. Die diesen Widerspruch erhoben waren

solche wie Nikodemus, 7, 50; auch C. 12, 42, wonach selbst unter den „Oberen" viele an Christum glaubten, geht mit unserer St. Hand in Hand. Die Widersprechenden standen aber, wie Lampe bemerkt, nicht blos an Zahl, sondern auch an Eifer den Anderen nach, sie nahmen die Stellung einer verschwindenden Minorität ein. Ueber die Sabbathsverletzung setzten sie sich hinweg, da ihnen nicht verborgen seyn konnte, daß zwischen dem Mosaischen und Pharisäischen Sabbath ein großer Unterschied bestand. Sie hoben diesen Unterschied aber nicht hervor, sondern begnügten sich das Factum der wunderbaren Heilung zu betonen.

V. 17. „Sie sprachen wiederum zu dem Blinden: was sagst du von ihm, daß er deine Augen geöffnet hat? Er aber sprach: er ist ein Prophet." Subject in λέγουσι sind, wie das sich auf V. 15 beziehende πάλιν zeigt, die Pharisäer. Eben darin liegt schon, daß die Befragung aus feindseliger Absicht hervorgeht. Denn die Pharisäer sind ihrer Hauptmasse nach feindselig. Von den Feindseligen geht überall die Befragung aus. Der Dissensus war ein blos partieller. Von ihm wird abgesehen. Die Sache geht trotz desselben ihren Gang. „Daß er deine Augen geöffnet hat", s. v. a. in Bezug darauf, wofür hältst du ihn deshalb? Die Frage ging erst auf die Thatsache, nun geht sie auf das Urtheil über die Person. Die Pharisäer hofften, daß der Geheilte ihnen in diesem eine Handhabe geben sollte auf einem Umwege der Thatsache beizukommen. War er nicht ganz sicher, daß Jesus mit übernatürlichen göttlichen Kräften die Sache ausgerichtet, ließ er etwas fallen von der Möglichkeit einer geschickten Operation, von einem Geheimmittel, von zauberischen Künsten, so hatten sie einen Anhalt gefunden. Das kurze und runde: er ist ein Prophet, zerstörte aber ihre Hoffnung.

V. 18. „Die Juden nun glaubten nicht von ihm, daß er blind war und wieder sehend geworden bis sie seine des wiedersehend gewordenen Eltern riefen." Sie handeln also, sagt Calvin, als wenn einer eine Flamme mit seinem Athem auslöschen wollte. Die Juden hier, vgl. zu 1, 19, sind identisch mit den Pharisäern im Vorigen. Sie versuchten nun aus den Eltern des Geheilten etwas herauszubringen. Das ist das dritte Stadium. „Je mehr

sie — das ist auch hier das Resultat — das Wunder untersuchen um es bezweifeln zu können, desto mehr stellen sie es außer Zweifel." Sie glaubten nicht bis sie riefen: nicht als ob sie es dann geglaubt hätten. Es soll nur gesagt werden, daß der Unglaube sie zu diesem Schritte vermochte. Sehr häufig wird ein Endpunct gesetzt, welcher nicht der an sich äußerste, sondern nur ein in gewisser Beziehung besonders wichtiger ist, so daß das hinter demselben liegende unbeachtet gelassen wird, vgl. Matth. 1, 25. Dan. 1, 21. Beitr. Th. 1 S. 66. 67.

V. 19. „Und sie fragten sie und sprachen: Ist dieser euer Sohn, von dem ihr saget, daß er blind geboren worden, wie siehet er denn nun?" Es liegen hier drei Fragen vor, welche die Eltern der Reihe nach beantworten. Ist er euer Sohn? Wagt ihr es auch jetzt noch zu behaupten, daß er blind geboren ward? Und wenn dies, wie ist er sehend geworden?

V. 20. „Seine Eltern antworteten und sprachen: wir wissen, daß dieser unser Sohn ist und daß er blind geboren wurde. V. 21. Wie er aber nun siehet, wissen wir nicht, oder wer ihm die Augen geöffnet hat, wissen wir nicht, er selbst hat das Alter, fraget ihn, er selbst wird über sich reden. V. 22. Dies sagten seine Eltern weil sie die Juden fürchteten. Denn schon hatten die Juden abgemacht, daß wenn jemand ihn als Christ bekannte, derselbige in den Bann gethan würde. V. 23. Deshalb sagten seine Eltern: er hat das Alter, fraget ihn." Die Eltern bezeugen bei den beiden ersten Fragen offen die Wahrheit, bei der dritten wagen sie es nicht offen hervorzutreten, aber sie stellen doch ihren Sohn als glaubwürdig hin. Der Ausdruck συνανετέθειντο, sie hatten es unter sich abgemacht, führt mehr auf eine Parteiverabredung als auf einen förmlichen Beschluß des Synedriums. Daß der letztere noch nicht gefaßt war, erhellt aus C. 16, 2. Danach waren selbst die Apostel bis dahin noch nicht aus der Gemeinschaft der Synagoge ausgeschlossen. Es entspricht ganz der vorsichtigen Politik der Pharisäer, daß sie den Bann erst von ferne zeigten, ausstreuten, daß es ohne Zweifel dahin kommen würde, daß also jeder sich in Acht zu nehmen habe. Wären sie gleich mit der Thür ins Haus gefallen, so

hätten sie leicht eine hartnäckige Opposition aufstacheln können. Das Gerücht von dem zu fassenden Beschluß reichte hin um die furchtsamen Gemüther einzuschüchtern. Das N. T. kennt überall nur eine Art des Bannes, das Ausschließen aus der Synagoge und überhaupt aus der Gemeinschaft des Volkes Gottes, ἀφορίζειν Lc. 6, 22. ἀποσυνάγωγοι 12, 42. 16, 2. Auf diese erste Stufe folgt unmittelbar als zweite die Todesstrafe. Daß im Einklange mit dem N. T. auch die Mischna nur Eine Excommunication kennt, hat Gildemeister: Blendwerke des Rationalismus, 1841, nachgewiesen.

Es folgt nun in V. 24—34 das vierte Stadium. Die Pharisäer versuchen es auf die Aufforderung der Eltern: fraget ihn, von Neuem mit dem Blindgebornen. Sie dringen ernsthafter in ihn hinein, und suchen eine ihnen genehme Antwort zu erpressen. Vergeblich. Die Freimüthigkeit des Geheilten wächst, da er ihre böse Absicht durchschaut. Er setzt ihnen zu, so daß sie ihn zuletzt herauswerfen müssen.

V. 24. „Sie riefen also zum zweitenmale den Menschen, welcher blind gewesen war und sprachen zu ihm: Gib Gott die Ehre! Wir wissen, daß dieser Mensch ein Sünder ist." Das: gib Gott die Ehre, ist aus Jos. 7, 19, wo Josua zu Achan spricht: „mein Sohn erzeige doch Ehre (LXX: δὸς δόξαν) dem Gotte Israels und gib ihm Preis und zeige an, was du gethan hast, verbirg es nicht vor mir." Man gibt Gott Ehre, wenn man aus Furcht vor ihm die Wahrheit sagt, und wenn sie auch zur Beschämung und zum eignen Verderben gereicht. Was im Hintergrunde der frommen Redensart lag, hebt Augustinus hervor: Quid est da gloriam Deo? Nega quod accepisti. Hoc plane non est gloriam Deo dare, sed Deum potius blasphemare.

V. 25. „Antwortete jener und sprach: Ob er ein Sünder ist, weiß ich nicht, eins weiß ich, daß ich blind war und nun sehe. V. 26. Sie aber sprachen zu ihm wiederum: was hat er dir gethan? wie hat er deine Augen geöffnet? V. 27. Er antwortete ihnen: ich habe es euch schon gesagt und ihr habt nicht gehört. Warum wollt ihr es wiederum hören? Wollt etwa auch ihr seine Jünger werden?" Diese Frage enthält einen

versteckten Vorwurf. Das wäre noch die einzige Rechtfertigung der wiederholten Fragen. Aber daran wird bei euch nicht zu denken seyn. V. 28. „Da schalten sie ihn und sprachen: Du bis Jenes Jünger, wir aber sind Mose's Jünger. V. 29. Wir wissen, daß zu Mose Gott geredet hat, von diesem wissen wir nicht woher er ist." Es fehlt uns an jedem Beweise dafür, daß er „von Gott" ist, V. 33, „ein Lehrer von Gott gekommen", C. 3, 2. — V. 30. „Der Mensch antwortete und sprach zu ihnen: dabei ist denn doch wunderbar, daß ihr nicht wisset woher er ist und er hat meine Augen aufgethan." Das γάρ motivirt das Factum des Einspruches den er erhebt und begründet das in seinen Minen sich ausprägende: ich muß euch widersprechen. Auf eine solche aus den Umständen zu entnehmende Ergänzung bezieht sich כי sehr oft, 1 Mos. 29, 32. 2 Mos. 3, 12. — V. 31. „Wir wissen [aber], daß Gott Sünder nicht hört, sondern wenn Jemand gottesfürchtig ist und seinen Willen thut, den hört er. V. 32. Noch niemals ward gehört, daß einer eines Blindgebornen Augen geöffnet. V. 33. Wenn dieser nicht von Gott wäre, könnte er nichts thun." Das οἴδαμεν weist auf den Quell alles wahren Wissens für Israel, die heilige Schrift hin. In dieser kommt der Satz, daß Gott die Sünder nicht hört, sondern nur die Gottesfürchtigen mehrfach vor, z. B. in Hi. 27, 9, wo es von dem „Ruchlosen" heißt: „wird wohl sein Geschrei Gott hören?", in Ps. 66, 18: „Hätte ich Unrecht gesehen (s. v. a. im Auge gehabt) in meinem Herzen, so würde der Herr nicht hören", Prov. 15, 29: „fern ist der Herr von den Bösen, und das Gebet des Gerechten höret er", Jes. 1, 15. 59, 2. 3. Der Blindgeborne hatte ohne Zweifel diese Sprüchlein von seinen gottesfürchtigen Eltern vernommen und sie tief ins Herz gefaßt. Auch das ἐκ τοῦ αἰῶνος οὐκ ἠκούσθη ist eine alttest. Reminiscenz, vgl. Jes. 64, 3.

V. 34. „Sie antworteten und sprachen zu ihm: in Sünden bist du ganz geboren, und du willst uns lehren? Und sie warfen ihn heraus." Das: in Sünden geboren seyn, weist auf Ps. 51 hin. Das hinzugefügte ganz führt auf eine gesteigerte Erbsünde, die aus seinem Blindgeborenseyn erschlossen wird. Bei dem

Herauswerfen kann nicht an die Excommunication gedacht werden. Denn diese zu verhängen waren diejenigen, mit denen es der Blindgeborne zu thun hatte, nicht befugt. Daß V. 22 nur nach falscher Deutung von einem bereits gefaßten Beschluß die Anhänger Jesu zu excommuniciren verstanden wird, zeigten wir schon. Wenn selbst die Apostel damals noch nicht ausgeschlossen waren, so konnte man um so weniger gegen den Blindgebornen sogleich mit der förmlichen Excommunication vorschreiten, der Jesum noch nicht einmal als den Christ erkannt und bekannt hatte. Wenn von herauswerfen die Rede ist, so denkt jeder zunächst an das Local der Verhandlung, vgl. Apgsch. 7, 58. 13, 50. Dies Herauswerfen stellte freilich ein anderes in Aussicht und war Vorspiel desselben, vgl. V. 22. 3 Joh. 10. Das war es, was ihm die in V. 35 vorausgesetzte Bedeutung verlieh.

In V. 35—37 wird nun berichtet, wie der Blindgeborne durch Jesum zum Glauben geführt wird. V. 35. „Jesus hörte, daß sie ihn herausgeworfen hatten, und da er ihn fand sprach er zu ihm: Du glaubst an den Sohn Gottes?" Jesus hatte sich absichtlich zuerst dem Geheilten entzogen. Die That sollte zuerst in seiner Seele wie ein Sauerteig wirken. Die Pharisäische Opposition sollte das Fünklein seines Glaubens anfachen. Da dies geschehen „sucht nun Jesus der gute Hirte das arme Schaaf." Die Bedeutung des Ausdruckes Sohn Gottes ist nicht nach den muthmaßlichen Vorstellungen des Blindgebornen zu bestimmen, die um so weniger festgestellt werden können, da tiefere Anschauungen neben den flachen durch die Stellen des A. T. und durch die Erklärungen des Täufers in Umlauf gesetzt waren, sondern nach der Natur der Sache und nach der Lehre Christi. Der Glaube an den Sohn Gottes kann dem Anfange nach auch da vorhanden seyn, wo die Erkenntniß noch eine sehr schwache ist. Die Realität ist mächtiger als die Vorstellung. Die Einwirkung des heiligen Geistes führt den Gutwilligen über sich selbst hinaus. V. 36. „Jener antwortete und sprach: Und wer ist es Herr, daß ich an ihn glaube?" In das καί womit die Antwort beginnt, konnten sich Manche nicht finden. Es geht hier wie in C. 14, 22. Mc. 10, 26. Lc. 10, 29 nur aus dem lebhaften

Drange hervor unmittelbar an die Frage anzuknüpfen. Der Blindgeborne ahndet den Sinn der Frage Jesu und eben dies veranlaßt ihn, daß er so lebhaft auf sie eingeht. V. 37. „Jesus aber sprach zu ihm: Du hast ihn gesehen, und der mit dir redet, der ist es." Das Sehen kann sich nur auf die jetzige Zusammenkunft beziehen. Denn bei der Heilung hatte der Blindgeborne Jesum nicht gesehen. Daß die beiden Momente so auseinandergehalten werden, καί — καί, sowohl als auch, erklärt sich nur aus der Hohheit der Person und somit der Größe der Gnade die dem Blindgebornen wiederfuhr. V. 38. „Er aber sprach: ich glaube Herr! und betete ihn an." Aus der Proskynesis kann nicht auf die klare Erkenntniß der vollen Gottheit Jesu bei dem Blindgebornen geschlossen werden. Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß die Proskynesis religiöse Bedeutung hat. Johannes kennt keine andere. Aber die Proskynesis, welche nach Matth. 4, 10 allein Gott dem Herrn gebührt, wurde nicht blos direct ihm geleistet, sondern auch in den Trägern seines Ebenbildes, seinen Repräsentanten, den Inhabern seiner Gaben und Aemter, vgl. meinen Commentar zu Apoc. 19, 10 und wir erkennen daher hier aus der Proskynesis nur, daß der Geheilte in Christo einen wahrhaftigen Träger göttlicher Herrlichkeit erkannte.

V. 39. „Und Jesus sprach: zum Gericht bin ich in diese Welt gekommen, auf daß die Nichtsehenden sehen und die Sehenden blind werden." Jesus nimmt von dem Vorgefallenen hier Anlaß zu einem Ausspruche, welcher einen Conflict zwischen ihm und den Pharisäern hervorruft. Die allgemeine Wahrheit, die er hier ausspricht, hatte sich an dem Blindgebornen und den Pharisäern exemplificirt. Jesus redet nicht blos zu den Jüngern, er hat alle Anwesenden im Auge, auch die Pharisäer. Da diese nothwendig Anstoß an dem Ausspruche nehmen mußten, so muß dieser Anstoß als von ihm beabsichtigt angesehen werden. Κρίσις in C. 3, 19 ist die richterliche Handlung, κρίμα das Product derselben. Für beide Theile ist was geschieht richterliche Handlung, beiden geschieht ihr Recht, die die Wahrheit suchen, denen wird sie gewährt, nach der Regel, welche die Weisheit schon in

Prov. 8, 17 ausspricht: „die mich suchen, werden mich finden, und die sie fliehen, denen wird sie entzogen." Der Ausspruch, daß Jesus zum Gerichte in die Welt gekommen sey, streitet nicht gegen C. 3, 17, wo gesagt wird Gott habe seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt richte, sondern damit die Welt durch ihn gerettet würde. Denn es ist dort nur die Rede von dem ersten und eigentlichen Zwecke der Sendung Christi. Im Einklange mit jener Stelle geht auch hier der verderblichen Thätigkeit für die Sehenden die heilsame für die Nichtsehenden voran. Daß aber die Sehenden blind werden, muß, weil es die nothwendige Folge der Erscheinung Christi ist, zugleich unter den Gesichtspunct der Absicht gestellt werden. Im Einklange mit unserem Ausspruche dankt Jesus in Matth. 11, 25 Gott nicht blos dafür, daß er die Wahrheit den Unmündigen geoffenbart, sondern auch dafür, daß er sie den Weisen verborgen hat. Der Erfolg muß hienach ein ihm erwünschter und somit von ihm gewollter seyn. Indem die Verblendung der Weisen unter den Gesichtspunct des göttlichen Gerichtes gestellt wurde, fiel zugleich der Anstoß weg, der daran genommen werden konnte, daß grade die Hauptinhaber Israelitischer Bildung sich von Jesu abwandten, die wie es schien vor allen anderen befähigt waren die Beweise für seine göttliche Sendung zu prüfen. Indem Jesus von seinem Kommen in die Welt redet, weist er darauf hin, daß seiner Existenz als Menschensohn eine andere göttlich herrliche voranging, vgl. zu C. 1, 9. „Damit die Nichtsehenden sehen": das war an dem Blindgebornen zu schauen. Mit dem: ich glaube Herr! war der bis dahin geistig Blinde zum Sehen gelangt. Der Blindgeborne war bis dahin auch ein geistig Blinder. Er war ohne Bildung aufgewachsen, ein einfältiger Mensch. Aber was nach der einen Seite ein Mangel, der war nach der andern Seite ein Vorzug. Er wußte nichts, bildete sich aber auch auf sein Wissen nichts ein, versteifte sich nicht darauf, verschloß nicht im Stolze darauf der Weisheit von oben sein Herz. So wie der Heiland sich als solcher ihm zu erkennen gibt, betete er an. — „Und die Sehenden blind werden." Die Sehenden waren damals im Verhältniß zu den Heiden die Juden, vgl. Röm. 2, 18—20. Israel hatte

Vieles gesehen, die Ohren waren ihm geöffnet worden, Jes. 42, 20. Wenn dies Sehen mit Demuth verbunden war, so war es ein Vorzug und eine Hülfe. Aber neben dem Vorzug lag die Gefahr. Unter den Juden wiederum waren die Pharisäer die Sehenden, die auch Paulus in der angef. St. vorzugsweise vor Augen hat. Sie waren Träger der Israelitischen Bildung und Gelehrsamkeit. Aber an das immer doch sehr beschränkte Wissen schloß sich gar leicht der Wissensdünkel an. Sie brüsteten sich mit ihrem elenden Wissen und verschlossen sich der Weisheit von oben her, nahmen eine richterliche Stellung zu ihr ein, wo es galt anzubeten. So mußte die Erscheinung Christi ihnen zur Verblendung gereichen. Ihre Blindheit wurde nicht blos an ihr offenbar, sie wurde auch durch sie gesteigert, in der erbitterten Opposition dagegen verloren sie die Wahrheitselemente, die in ihrem Wissen noch waren. Das antichristliche Judenthum steht unendlich tiefer als das vorchristliche. Die Spuren des vollzogenen Gerichtes geben sich an ihm überall zu erkennen. Die Wahrheit, daß die Predigt des Wortes Gottes, wo sie auf Unempfänglichkeit stößt, durch ein gerechtes göttliches Gericht gesteigerte Blindheit nach sich zieht, und in ihrem Gefolge den Untergang, ist schon Jes. 6, 10 ausgesprochen worden, wo der Herr zu dem Propheten als dem Repräsentanten aller seiner Diener in seinem Reiche bis auf Christum hin sagt: „verstocke das Herz dieses Volkes und beschwere seine Ohren und verklebe seine Augen, daß es nicht sehe mit seinen Augen und mit seinen Ohren nicht höre und sein Herz nicht verstehe und es sich bekehre und geheilt werde." — Die scheinbar allgemeine Sentenz erhält eine Beschränkung durch die Beziehung auf die vorliegenden Verhältnisse. Die nicht Sehenden sind solche von der Art des Blindgebornen, die nicht blos objectiv betrachtet, sondern auch τῷ πνεύματι, Matth. 5, 3, ihrem Bewußtseyn nach, nicht sehende sind, die ihren Mangel schmerzlich empfinden und das Verlangen nach Hülfe von oben in sich tragen, und die Sehenden sind solche wie die Pharisäer, die sich, was sich so leicht an das Sehen anschließt, ihres Sehens rühmen und darauf eingebildet sind. Es gibt auch nicht sehende, welche durch Christum nicht zum Sehen gelangen —

auch das nicht sehen führt seine eigenthümlichen Gefahren und Hindernisse mit sich wie z. B. die stumpfe Gleichgültigkeit — und ebenso gibt es Sehende, wie z. B. Nikodemus, denen das geistige Erkennen eine Brücke zu dem geistlichen bildet. Das aber bleibt jedenfalls stehen, daß das Sehen kein absolutes Gut ist. Unser Ausspruch weist nachdrücklich hin auf die großen Gefahren der Bildung und des Wissens für alle Zeiten, Gefahren die von besonderer Größe in Zeitaltern sind, in denen das Wissen eine gottentfremdete Richtung genommen hat. — Nach der gangbaren Auffassung sollen die Sehenden solche seyn, welche für Sehende gelten, es aber in Wahrheit nicht sind. Diese Auffassung hat nicht nur den Ausdruck gegen sich, da der Heiland einfach von Sehenden redet, sondern auch eine Reihe von Parallelstellen, welche offenbar unter denselben Gesichtspunct zu stellen sind. Den Sehenden hier entsprechen die Weisen und die Verständigen in Matth. 11, 25. Das sind offenbar solche, die es der ungebildeten Menge gegenüber wirklich waren, die den Schlüssel der Erkenntniß hatten, Luc. 11, 52. Wenn der Herr in Matth. 9, 12 sagt: οὐ χρείαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἰατροῦ ἀλλ᾽ οἱ κακῶς ἔχοντες, so sind die Gesunden offenbar nicht blos die eingebildet Gesunden. Es sind die, welche sich von offenbarem Sündenleben fern halten. Die Parabel von dem verlorenen Sohne stellt das recht vor Augen. Aber hinter der relativen Gesundheit kann eine noch schwerere Krankheit verborgen seyn. Es liegt die Gefahr nahe, daß man ihre Relativität verkennt und also die rechten Heilmittel für den tief verborgenen gefährlichen Schaden verschmäht. Auch in Luc. 5, 32, wo der Herr spricht: οὐκ ἐλήλυθα καλέσαι δικαίους ἀλλ᾽ ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν sind die Gerechten nicht blos vermeintliche Gerechte. Die Pharisäer waren wirklich Gerechte im Verhältniß zu den Zöllnern und Huren, die Juden im Verhältniß zu den Heiden, aber solche Gerechte „welche der Buße nicht bedürfen", Luc. 15, 7, sind, wie schon in Kohel. 7, 15—17 hervorgehoben wird, in mancher Beziehung schlimmer als die offenbaren Sünder, weil sie die Wiedergeburt nicht an sich heranlassen, weil sie mit Stolz und Anmaßung erfüllt sind, überall zum Richten geneigt. Hinter

dem Plus ist bei einer solchen Quasi-Gerechtigkeit ein trauriges Minus verborgen. Eine solche Gerechtigkeit, obgleich keine bloße Einbildung, kann unter Umständen ein großes und unübersteigliches Hinderniß des Heiles seyn.

V. 40. „Und es hörten dies von den Pharisäern, die mit ihm waren und sprachen zu ihm: Sind etwa auch wir blind?" Jesus war, wie gewöhnlich bei seinen Ausgängen, von einer zahlreichen Menge umgeben, vgl. C. 10, 19—21. Unter dieser befanden sich auch eine Anzahl von Pharisäern, die auflauernd auf allen Schritten und Tritten Jesu zu folgen pflegten, Luc. 11, 54. 14, 1. Diese verstanden, daß der Ausspruch Jesu herausfordernden Character trug und auf sie gemünzt war. Sie erkannten auch richtig, daß wenn sie durch Christi Erscheinung blind werden sollten, darin liegt, daß sie auch vorher schon, obgleich nach der einen Seite sehend, doch nach einer anderen und wichtigeren blind seyn müssen, wie sie denn auch in Matth. 15, 14 auch abgesehen von ihrer Beziehung zu Christo, durch die sie nur noch blinder werden, als blinde Leiter der Blinden erscheinen. Denn nur diese schon früher vorhandne Blindheit kann, indem sie verkannt wird, das Gericht der Blindheit herbeiführen. Dieser Vorwurf der Blindheit war es, wodurch der Stolz der Pharisäer aufs äußerste empört wurde. Sie zeigen aber eben durch diese „sittliche Entrüstung" wie gegründet der Vorwurf ist. „Ein offenbares Merkmal ihrer Blindheit ist — sagt Quesnel — daß sie nicht erkennen, daß sie blind sind." Völlig verfehlt ist die Auffassung: „Sie meinen unter die der geistigen Hülfe von Jesu bedürftigen „nicht Sehenden" gezählt zu werden." Solche geistige Mißverständnisse sind bei den „Sehenden" ohne weiteres abzuweisen. Die Schwäche der Pharisäer liegt überall auf dem geistlichen Gebiete.

V. 41. „Jesus sprach zu ihnen: wenn ihr blind wäret, hättet ihr keine Sünde, nun aber sagt ihr: wir sehen, also bleibt eure Sünde." „Jesus — bemerkt Lyser — nimmt so wenig zurück was er gesagt hatte, daß er ihnen vielmehr eine doppelte Blindheit vorwirft, die eine wonach sie in geistlichen Dingen nichts sehen, die andere, wonach sie nicht verstehen, daß sie blind

sind.“ Diese gesteigerte Blindheit hatte ihnen Jesus schon in V. 39 vorgeworfen, so daß er also hier nur aufrecht hält, was er dort schon behauptet hatte. Wenn ihr blind wäret, ist hienach s. v. a.: wenn ihr blos an der einfachen Blindheit littet, welche die allgemeine Krankheit des „von Geburt an blinden“ menschlichen Geschlechtes ist. „So hättet ihr keine Sünde“, d. h. keine namhafte, keine solche von durchgreifender Bedeutung, vgl. C. 15, 22. 24. Daß Jesus die natürliche Blindheit nicht überhaupt dem Gebiete der Sünde entnehmen will, zeigt das: „eure Sünde bleibt.“ Danach ist das: ihr hättet keine Sünde s. v. a. keine bleibende, unvergebliche Sünde. Das: eure Sünde bleibt, bildet den Gegensatz gegen das: seine Gerechtigkeit bestehet immerdar, was in Ps. 112, 3. 9 von dem Frommen gesagt wird, und ist parallel dem: „sie wird nicht vergeben weder in dieser Welt noch in der zukünftigen“ in Matth. 12, 32, und dem: „ihr werdet in eurer Sünde sterben“ in C. 8, 21. Wie an der zuletzt angeführten Stelle, so bezeichnet auch hier die Sünde die gesammte Sündenschuld. Mit der Sünde trägt auch der ihr correspondirende Zorn Gottes bleibenden Character, vgl. C. 3, 36. Das von Lachmann eingeklammerte und von Tischend. getilgte οὖν kommt bei Johannes so unverhältnißmäßig häufig vor, daß Griechische Abschreiber die Neigung haben mußten es wegzulassen.

Jesus nimmt von dem Conflicte mit den Pharisäern, der sich aus der Blindenheilung entwickelt hatte, Anlaß sein ganzes Verhältniß zu ihnen festzustellen. Ihnen als den schlechten Hirten stellt er in C. 10, 1—18 sich als den guten Hirten gegenüber. Diese Gegenüberstellung ruht auf alttestamentlicher Grundlage. Den bösen Hirten, welche Gottes Weideherde zu Grunde richten und zerstreuen, stellt Jeremias in C. 23, 1—8 Christum den guten Hirten gegenüber. Dort sind die bösen Hirten zunächst die schlechten Könige, vgl. Christol. 2 S. 448. Die Stelle dieser nahmen aber in dem Zeitalter Christi die Pharisäer um so mehr ein, da auch die bürgerliche Gewalt, so weit sie überhaupt noch vorhanden war, sich vorwiegend in ihren Händen befand. An Jeremias schließt sich Ezechiel in der Weissagung von den Hirten

Israels in C. 34 an. Den bösen Hirten, den verderbten Oberen des Volkes, wird der Untergang angekündigt, den verlorenen Schafen Israels die Errettung durch den Herrn, der selbst das Hirtenamt über sie übernehmen und es durch seinen Knecht David führen wird. Es heißt dort in V. 23: „Und ich erwecke über sie Einen Hirten, und er weidet sie, meinen Knecht David, der wird sie weiden und der wird ihr Hirte seyn." An Jeremias und Ezechiel knüpft Sacharja an in C. 11. Israel, dem Untergange durch das göttliche Gericht geweiht, erscheint dort als eine zum Schlachten bestimmte Herde. Der Engel des Herrn übernimmt das Hirtenamt über die arme und bemüht sich sie von den schlechten Hirten, welche sie zum Untergange führen, zu befreien. Allein die Widerspänstigkeit der bösen Hirten und der Herde nöthigt ihn sein Amt aufzugeben und die Herde dem vollen bisher nur durch ihn abgewandten Elende zu übergeben. Auf diese Weissagungen des A. T. weisen auch die Reden des Herrn in den drei ersten Evangelien vielfach zurück. Mit Beziehung auf sie bezeichnet er sich als gesandt zu den verlornen Schafen Israels und stellt sich als den rechten Hirten dar, Lc. 15, 1—7.

C. 10, 1. „Wahrlich wahrlich ich sage euch: wer nicht eingeht durch die Thür in den Schafstall, sondern anders woher einsteigt, der ist ein Dieb und ein Räuber." In Bezug auf das: wahrlich wahrlich, bemerkt Quesnel: „Alles ist Wahrheit in den Worten Jesu Christi. Aber wenn er uns ausdrücklich darauf hinweist, so zeigt dies, daß sie entweder von besonderer Wichtigkeit sind, oder daß der menschliche Geist dagegen besonders eingenommen ist." „Mit dieser hohen Versicherung — sagt Heumann — macht Jesus niemals den Anfang einer Rede." Der enge Zusammenhang mit dem Vorigen erhellt auch daraus, daß das αὐτοῖς, ihnen, in V. 6 sich auf C. 9, 40 zurückbezieht. Unter dem Bilde der Herde erscheint im A. T. nach dem Vorgange von Ps. 23 häufig das Volk Gottes, z. B. in Micha 7, 14. Ez. 34, 31: „Und ihr seyd meine Herde, meine Weideherde seyd ihr Menschen, ich euer Gott, spricht der Herr." Sind die Glieder der Gemeinde Gottes die Schafe, so muß der Schafstall das Reich Gottes seyn. Die Thür ist die göttliche Berufung. Daß

diese bei ihm vorhanden sey, darauf weist Christus grade in dem Evangelium Johannis beständig hin und gründet darauf sein Recht, vgl. z. B. C. 5, 36. 37. 6, 29. 7, 28. 29. 8, 42 und was zu C. 3, 17 angeführt wurde. „Ich bin von ihm und er hat mich gesandt" wer das mit Christo sprechen kann, der geht durch die Thür ein in den Schafstall. Wer diejenigen sind, welche nicht durch die Thür eingehen, das wird veranschaulicht durch Jerem. 23, 21, wo es in Bezug auf die falschen Propheten heißt: ich habe nicht gesandt die Propheten und sie laufen, ich habe nicht geredet zu ihnen und sie weissagen", V. 32 dess. Cap.: „ich habe sie nicht gesandt und ihnen nicht geboten und sie nutzen nicht diesem Volke" (vgl. ebenso 14, 14. 27, 15. 29, 9), ferner durch Ezech. 13, 2, wo die falschen Propheten „Propheten aus ihrem Herzen" genannt werden und solche „die nach ihrem Geiste wandeln", vgl. V. 17. Die göttliche Sendung wird auch in Röm. 10, 15 als die unerläßliche Grundlage des Dienstes am Worte hervorgehoben: πῶς δὲ κηρύξουσι ἐὰν μὴ ἀποσταλῶσι. Was formell allgemein gesagt wird, ist der Sache nach concret zu fassen. Denn die allgemeinen Sätze werden hier und im Folgenden in Beziehung auf bestimmte vorliegende Verhältnisse ausgesprochen. Der nicht hineingeht durch die Thür und somit ein Dieb und ein Räuber ist, das ist der Pharisäer, der sich, wie weiland die falschen Propheten, auf eigne Hand und ohne göttlichen Beruf zum geistlichen Führer des Volkes aufgeworfen hat. Wie das Vorhandenseyn der göttlichen Berufung zu erkennen sey, das lehrt der Herr in Matth. 7, 16, wo er in Bezug auf die falschen Propheten der Gegenwart, die Pharisäer sagt: „aus ihren Früchten sollt ihr sie erkennen." Die Früchte bestehen in der reinen Lehre und in dem heiligen Leben. Wo diese nicht vorhanden sind und statt dessen Irrlehre, Hochmuth, Herrschsucht, Geldgier, da kann auch die göttliche Berufung nicht vorhanden seyn. Wie es bei ihnen mit den Früchten und somit mit der göttlichen Berufung stand, das hatten die Pharisäer schon bei dem vorliegenden Anlaß hinreichend kund gegeben. Sie hatten sich bemüht das helle Licht der durch Christum vollbrachten Gottesthat auszulöschen, sie hatten sich störend zwischen Christum, den

höchsten Gesandten Gottes und das Volk gestellt, sie hatten sich als Blinde gezeigt, welche doch behaupten zu sehen. — Völlig verwirrend ist die Annahme, Christus sey die Thür, wie er selbst in V. 7 auf das Nichtverständniß der Zuhörer diesen Punct bestimmt auslege. Wir haben dort nicht die Auslegung unserer Gleichnißrede, sondern eine neue. Es ist auch dort nicht von der Thüre des Schafstalles die Rede, sondern von der Thüre der Schafe, nicht von der Art und Weise wie der Beruf zur Wirksamkeit für das Reich Gottes, sondern wie die Mitgliedschaft an dem Reiche Gottes gewonnen wird. — „Der ist ein Dieb und ein Räuber": die schlimmsten Diebe und Räuber sind die, welche sich an den Gütern des Reiches Gottes vergreifen, welche die Wahrheit, das Heil der Seelen, die ewige Seligkeit beeinträchtigen, und das thun alle die, welche ohne göttlichen Beruf sich zu Führern in dem Reiche Gottes aufwerfen. Von den schlechten Priestern heißt es Hos. 6, 9: „sie morden auf dem Wege von Sichem" d. h. sie sind nicht besser wie gemeine Mörder, welche auf dem Wege nach Sichem, der durch das Gebirge Ephraims führte, den armen Wanderern auflauern. Wer viele straucheln macht im Gesetze, wie in Mal. 2, 8 den Priestern vorgeworfen wird, der stiehlt und raubt damit dem Volke sein edelstes Gut, das köstlicher ist als Gold und viel feines Gold.

V. 2. „Wer aber durch die Thür eingeht, der ist Hirt der Schafe." Im Hintergrunde steht: und so bin ich der wahrhaftige Hirt, weil ich durch die Thür der göttlichen Berufung eingegangen, wahrhaftig von Gott zu den verlorenen Schafen Israels gesandt bin. Was Christus hier von sich aussagt, danach haben sich alle seine Diener, seine Unterhirten zu prüfen. „Wir haben hier — sagt Quesnel — die Kennzeichen, die Eigenschaften und Pflichten eines guten Hirten. Die erste ist sein gesetzmäßiger Eingang durch die innere Berufung Jesu Christi, das heißt durch Bewegungen, welche von seinem Geiste herstammen, Absichten, welche nur auf seinen Ruhm gehen, Beweggründe, welche nur das Wohl seiner Kirche im Auge haben, das Heil der Seelen, die Vollbringung des Willens Gottes, die völlige Hingabe in seinen Dienst und in den des geringsten seiner Schafe."

V. 3. „Diesem thut der Thürhüter auf und die Schafe hören seine Stimme und er ruft die eignen Schafe bei Namen und führt sie aus." Der Thürhüter ist Gott, der dem wahren Hirten Christo, denn in diesem tritt die ideale Person des guten Hirten ins Daseyn, den Zugang zu den Herzen eröffnet. Die Dienste eines Commentares leisten die Aussprüche C. 6, 44: „Niemand kann zu mir kommen, wenn ihn nicht der Vater, der mich gesandt hat, ziehet", und V. 45: „Wer höret vom Vater und lernet kommt zu mir." Man darf nicht meinen die Vergleichung mit dem Thürhüter sey für Gott zu niedrig. Nicht Gott in seiner Persönlichkeit erscheint unter dem Bilde des Thürhüters sondern Gott in einer ganz besonderen Wirkung. Wie tief die Schrift in diesem Sinne in ihren Vergleichungen hinabgeht, zeigt z. B. Hos. 5, 12: „und ich will wie eine Motte Ephraim seyn und wie Wurmfraß dem Hause Juda": da wird nicht Gott an sich, sondern in seiner vernichtenden Thätigkeit mit Motte und Wurmfraß verglichen. Auch die Vergleichung mit dem Löwen in V. 14 würde anstößig seyn, wenn verkannt würde, daß sie nur die einzelne Thätigkeit trifft. Dem Ausdrucke nach parallel ist Apgsch. 14, 27: ὁ θεὸς ἤνοιξε τοῖς ἔθνεσι θύραν πίστεως, 16, 14. Speciell bei dem Thürhüter an den Heiligen Geist zu denken liegt ferner. Wir würden dann auf das Rathen hingewiesen seyn. Der Gedanke an Gott, in dem jede gute Gabe zuletzt ihren Ursprung hat, Jac. 1, 17, liegt näher. Nach C. 16, 13 ist es freilich der Heilige Geist, der in alle Wahrheit leitet. Aber der Vater wirkt wie durch den Sohn, so auch durch den Heiligen Geist. Daß die Thätigkeit, von der hier die Rede, Gott nicht im Gegensatze gegen Christum eignet, erhellt aus dem schon zu 6, 44 Bemerkten und wird bestätigt durch Apgsch. 16, 14 wo dieselbe Thätigkeit dem Herrn, d. h. nach V. 15 Christo beigelegt wird. Das ist die Wahrheit an der Meinung des Cyrillus und Augustinus, Christus sey sein eigner Thürhüter. Die directe Beziehung auf Christum aber ist eben so unrichtig wie die auf den Heiligen Geist. — Daß die Schafe auf die Stimme des guten Hirten hören, ist eine unmittelbare Folge davon, daß der Thürhüter ihm aufthut. — „Und er ruft seine eignen Schafe

bei Namen": die eignen Schafe bilden nicht etwa den Gegensatz gegen andere Schafe, die ihm nicht eigen sind, sondern alle Schafe sind als solche zugleich ihm eigne Schafe und eben darin liegt der Grund des zärtlichen Verhältnisses, in dem er zu ihnen steht, im Gegensatze gegen den Miethling, deß die Schafe nicht eigen sind und der deshalb auch keine Sorge für sie trägt in V. 12, und besonders im Gegensatze gegen die Diebe und Räuber in V. 1, für welche die Schafe nur in soweit Werth haben, als sie an ihnen ihre Selbstsucht befriedigen können. Zu Grunde liegen die Stellen des A. T., in denen Israel als das Eigenthum Jehovas erscheint, vgl. zu C. 1, 11. Diese Stellen berühren sich um so näher mit der unsrigen, als Jehova in Christo im Fleische erschien und als schon unter dem A. T. nicht alle leiblichen Nachkommen Israels das Eigenthum Jehovas waren, sondern nur die „Rechtschaffenen", die wahrhaftigen Israeliten, vgl. zu C. 1, 48. Dem: „er ruft sie bei Namen" entspricht in V. 14 das: „ich kenne das Meine." Der Name ist der Ausdruck der Persönlichkeit, der Individualität. Indem der gute Hirte ihn nennt, zeigt er, daß der Genannte ihm nicht als eine Nummer gilt, als ein bloßer für sich gleichgültiger Theil der Gattung, sondern daß er für sich selbst Gegenstand seiner erkennenden und liebenden Aufmerksamkeit ist, wie Jesus in C. 20, 16 was Maria für ihn ist in der Nennung ihres Namens zusammenfaßt. Diese Bedeutung hat die Redensart schon überall wo sie im A. T. vorkommt. Zu Ps. 147, 4: „er bestimmt der Sterne Zahl, nennt bei Namen sie alle" (vgl. Jes. 40, 26: „der herausführt gezählet ihr Heer, sie alle bei Namen nennt") wurde in meinem Comm. bemerkt: „dem Zählen steht das Nennen zur Seite, welches das Durchschauen der Eigenthümlichkeit der Sterne (und die liebende Aufmerksamkeit auf dieselbe) voraussetzt, deren Reflex der Name." In 2 Mos. 33, 12. 17 steht: „ich kenne dich bei Namen" im Parallelismus mit: „du fandest Gnade in meinen Augen." In Jes. 43, 1 folgt auf: „ich kenne dich bei Namen", du bist mein. — „Und er führet sie aus": ἐξάγει ist ein Hirtenausdruck. Er führet sie heraus, damit sie Weide finden, V. 9, nicht „Mangel leiden" Ps. 23, 1, Leben und volles Genüge haben. — Was Jesus hier

von seinen Schafen sagt, welche auf seine Stimme hören und sich seiner Hirtensorge übergeben, das bildet zugleich seine Apologie gegen die Thatsache, daß der größere Theil des Volkes ihn verwarf. Wäre diese Verwerfung eine einmüthige gewesen, so könnte er nicht der wahre Messias seyn. Das Vorhandenseyn einer Auswahl war das nothwendige Siegel auf seine göttliche Sendung. Diese Auswahl tritt uns schon in Sach. 11, 11 entgegen. Im Gegensatze gegen die bösen Hirten mit ihrem Anhange, von denen in V. 8 gesagt wird: „und ich ward ihrer überdrüssig und auch ihre Seele ward empört gegen mich", heißt es dort: „Und es erfuhren also die elendesten Schafe, die auf mich hielten, daß dies das Wort des Herrn sey." „Es geht aus diesen Worten hervor — wurde in der Christologie bemerkt — daß die Bemühungen des guten Hirten doch nicht ganz vergeblich gewesen sind, sondern daß sich ein Häuflein wahrer Jünger an ihn anschloß. Diese (die ἴδια πρόβατα, welche dem wahren Hirten folgen, Joh. 10, 4, den fremden Hirten aber fliehen, V. 5, die den guten Hirten kennen, V. 15), werden bezeichnet durch: die welche ihn beobachteten, beständig ihren Blick auf ihn gerichtet hatten, alles nach seinem Wink und Willen thaten."

V. 4. „Und wenn er die eignen Schafe ausgelassen, geht er vor ihnen her, und die Schafe folgen ihm, weil sie seine Stimme kennen." Statt πρόβατα lesen Lachmann und Tischend. πάντα. Es ist hier nicht die Rede „von der lebendigen und liebevollen Gemeinschaft, welche zwischen den von Christo verordneten F ü h r e r n des Gottesvolkes und dem letzteren stattfindet", sondern der gute Hirte ist allein Christus. Auf dem: und die Schafe folgen ihm, ruht Apoc. 14, 4: „diese sind, welche dem Lamme folgen, wohin es geht."

V. 5. „Einem Fremden aber mögen sie nicht folgen, sondern werden fliehen vor ihm, weil sie des Fremden Stimme nicht kennen." Der Fremde ist der Pharisäer und in seinem Gegenbilde alle Feinde Christi des guten Hirten. Der Fremde ist der Eindringling, deß die Schafe nicht eigen sind und der daher auch kein Herz für sie hat. Unser Ausspruch enthält die Weissagung der völligen Lostrennung der Kirche Christi von der durch den

Pharisäismus beherrschten Synagoge. In der Zeit, da Johannes sein Evangelium schrieb, war diese Weissagung schon erfüllt. Da steht die Judenschaft schon der christlichen Kirche gegenüber, vgl. zu C. 1, 19. In Apoc. 2, 9. 3, 9 erscheint die erstere schon als die Synagoge Satans. Die Fremden kehren nachher auch in dem Schoße der christlichen Kirche wieder. „Ein guter Hirte — sagt Quesnel — ist nie verlassen von den erwählten Schafen. Sie wissen durch das Licht des Erzhirten und durch die Merkmale, die er gegeben, die wahren Hirten von den Räubern und Dieben zu unterscheiden." Und Anton bemerkt: „Die Schafe wären übel daran, wenn die geistliche Discretion abhängen sollte von wunderlichen fremden Dingen, von seltsamen Raritäten, vom Latein können und dergl. Ich weiß was meine Seele drückt, ich weiß auch was meine hungrige Seele beruhigen kann, ich kenne also auch das wahre Heilmittel für meine Seele." Der eigentliche Gegensatz ist aber nur Christus und der Fremde. Die wahren Diener Christi kommen nur in sofern in Betracht als Christus selbst in ihnen zur Erscheinung kommt und von den Schafen erkannt wird.

V. 6. „Dieses Gleichniß sagte ihnen Jesus; sie aber erkannten nicht was es war, das er zu ihnen redete." Παροιμία kommt unter den Evangelisten nur bei Johannes vor, die ersten Evangelien haben παραβολή, was bei Johannes sich nicht findet. Da משל bei den LXX abwechselnd durch παροιμία und παραβολή wiedergegeben wird, so ist eine sachliche Differenz zwischen beiden Ausdrücken nicht anzunehmen. Es heißt in Matth. 21, 45: „Und da die Hohenpriester und die Pharisäer diese Gleichnisse hörten, erkannten sie, daß er von ihnen redete." Dasselbe erkannten die Pharisäer ohne Zweifel auch hier. Sie müßten das grade Gegentheil der „Sehenden", C. 9, 39, ganz stupide gewesen seyn, wenn sie nicht gemerkt hätten, daß Jesus der gute Hirte seyn will, sie die Fremden, die Diebe und die Räuber seyn sollen. Es konnte ihnen dies um so weniger entgehen, da diese Verhandlung nur ein einzelner Act war in einem Kampfe, in dem Alles persönliche Bedeutung hat, Alles sich auf den Gegensatz zwischen Christo und den Pharisäern bezieht, und da die

Symbolsprache Jesu keine ungewöhnliche war, vielmehr sich ganz auf dem Gebiete des A. T. bewegt und in den bereits angeführten Weissagungen des A. T. ihren Commentar fand. Allein obgleich sie den Stich fühlen, so erkannten sie doch in der Hauptsache gar nicht was es war, das er zu ihnen redete, vgl. zu C. 8, 27. Es fehlte ihnen jeder Einblick in ihre eignen Schäden, so mußte es ihnen also ganz unverständlich seyn, wie er sie als Diebe und Räuber bezeichnen konnte. Es fehlte ihnen jeder Einblick in die Hohheit Christi, so mußte ihnen also ganz unzugänglich seyn, was er von sich als dem guten Hirten sagte. In der Hauptsache richtig gibt Augustinus den Sinn also an: Christum negando nolebant intrare servandi sed foris remanere perdendi. — Auf Mißverständniß beruht die Bemerkung: „die Pharisäer verstanden nicht, was er allegorisch zu ihnen redete und deshalb (οὖν) sieht sich Jesus veranlaßt ihnen den Hauptpunct, worauf es zum Verständniß ankam, zu erklären, nämlich wie die Thür zu deuten sey." Es ist nicht die Weise Jesu den Feinden die Gleichnisse zu deuten. Das thut er nur für die Jünger. V. 7 kann nicht die Deutung der Thür in V. 1 enthalten. Denn da ist nicht wie in V. 1 von der Thür des Schafstalles die Rede, sondern von der Thür der Schafe. Nicht eine Deutung des ersten Gleichnisses wird in V. 7 angekündigt, sondern eine selbstständige zweite Rede. Οὖν darf am wenigsten bei Johannes so premirt werden. Es vermittelt nicht selten nur den Uebergang. Will man es aber in seiner vollen Bedeutung nehmen, so wird ihr Nichtverständniß als der Grund angeführt, weshalb Jesus ihnen noch einmal in anderer Form dieselbe Wahrheit ans Herz legt.

V. 7. „Jesus nun sprach wiederum zu ihnen: Wahrlich wahrlich ich sage euch, ich bin die Thüre der Schafe." Warum trägt Jesus ihnen zum zweiten Male in anderer Form die Wahrheit vor, die sie doch zu verstehen unfähig waren? Die Antwort gibt C. 9, 39. Er will dadurch das Gericht der Blindheit noch vollständiger über sie herbeiführen. Dadurch wird natürlich die heilsame Wirkung auf einzelne empfängliche Gemüther unter ihnen nicht ausgeschlossen, vgl. V. 21. Dann ist auch die zunächst

an sie gerichtete Rede nicht allein für sie bestimmt. Sie gehört der christlichen Kirche aller Zeiten an. Das: „wahrlich, wahrlich ich sage euch", weist auf V. 1 zurück und zeigt daß hier eine der dort ausgesprochenen correspondirende Wahrheit vorliegt, welche zu läugnen oder von der auch nur irgend etwas abzudingen ein Frevel ist. Lampe: hoc unicum fundamentum omnis fidei, omnis spei, omnis consolationis electorum est. — Daß die Thür der Schafe die Thür für die Schafe ist, das Medium ihres Einganges in den Schafstall, die Vermittlung ihrer Theilnahme an dem Reiche Gottes und seinen Segnungen, zeigt ganz deutlich V. 8—10, besonders V. 9. Dieser gibt gradezu die Erklärung, in welchem Sinne Jesus sich die Thür der Schafe nennt. Man würde nicht daran gedacht haben, unter der Thür der Schafe die Thür zu den Schafen zu verstehen, wenn nicht die unglückliche Identificirung der Thür hier mit der Thür in V. 1 die Augen verblendet hätte gegen das was offen zu Tage liegt. Ein Zusammenhang mit der Thür in V. 1 liegt allerdings vor, aber er ist feiner zu fassen. In V. 1 hatte Jesus von der Thür für die Hirten geredet — das ist die göttliche Berufung, hier handelt er von der Thür für die Schafe, das ist der von Gott Berufene. Thür und Thür correspondiren sich. In Christi Sendung von Gott liegt, daß ohne ihn kein Zugang zu dem Reiche Gottes stattfinden kann. — Das Verhältniß zum Vorigen wird ganz richtig schon von Grotius bestimmt: superiore similitudine non exposita aliam affinem orditur. Und ebenso von Heumann: „Da er aber schreibt: er sprach abermal zu ihnen, so gibt er uns zu erkennen, daß der Herr durch einen neuen Vortrag ihnen anzeige, wer er sey, nämlich wie Petrus redet Act. 4, 12, kein anderer als er derjenige sey, durch welchen sie die Seligkeit erlangen können." — Wenn Jesus hier sagt: ich bin die Thür, so stellt er sich den Pharisäern entgegen, welche sich selbst für die Thür ausgaben und eben deshalb läugneten, daß Christus die Thür sey. Dies tritt uns noch deutlicher bei dem folg. V. entgegen.

V. 8. „Alle, so viel ihrer vor mir gekommen, sind Diebe und Räuber, aber die Schafe haben nicht auf sie gehört." Jesus weist ehe er den Satz: ich bin die Thür der Schafe weiter aus-

führt, diejenigen zurück, welche seine Concurrenten in der Ehre waren die Thüre der Schafe zu seyn, wie schon hinter dem: ich bin die Thür der Schafe, das: nicht ihr seyd es, verborgen war. Nach dieser Zurückweisung nimmt er dann in V. 9 das: ich bin die Thür, wieder auf. Das: alle soviel ihrer, schließt jede Annahme einer rhetorischen oder populären Redeweise aus. Es ist s. v. a. alle ohne Ausnahme. „Die vor mir gekommen sind", dabei ergänzt sich aus dem Vorhergehenden: als Thür der Schafe, und diese Ergänzung wird auch dadurch bestätigt, daß der Negation hier gleich wieder in V. 9 die Position entgegentritt: ich bin die Thür. Mit vollem Rechte bemerkt Anton: „Weil kurz vorher V. 7 und gleich darauf V. 9 steht ἐγώ εἰμι und er sich also jenen entgegensetzt, so zeigt der Context, daß die Rede sey von falschen Messias, die die Seelen nur äffen, aber nicht mit dem versorgen, was sie verlangen und brauchen." Die Annahme mehrerer Kirchenväter, wie des Chrysostomus, der Satz sey auf diejenigen zu beschränken, welche vorgaben der Messias zu seyn, wie Theudas und Judas der Galiläer, enthält ein Moment der Wahrheit in sich. Nur darf nicht an diese obscuren Betrüger gedacht werden, sondern vielmehr nur an die Pharisäer. Herodes versuchte in gewissem Sinne sich an die Stelle Christi zu setzen. Sein Tempelbau stand in Beziehung auf Haggai 2, 7 und ging von der Absicht aus, das ersehnte „Ende der Tage" in die Gegenwart zu setzen, vgl. Christol. 3, 1 S. 237. In weit ausgedehnterem Maße aber usurpirten die Pharisäer eine Messianische Stellung. Auf dem eigentlich geistlichen Gebiete blieb für Christum gar kein Spielraum übrig. Er diente ihnen nur noch als Mittel zum Zwecke die Römische Herrschaft zu beseitigen und wenn er mehr seyn wollte, so mußten sie sich in fanatischem Hasse gegen ihn erheben. Sie selbst hatten sich bereits zur Würde der Thür der Schafe erhoben, nach ihrem Gutdünken verschlossen und öffneten sie die Thür des Reiches Gottes, vgl. Matth. 23, 13 und hier C. 9, 22. Für ihre Menschensatzungen nahmen sie unbedingte Auctorität in Anspruch, nicht als Diener gerirten sie sich, sondern als Meister und Väter, Matth. 23, 8—10. Der Tempel war ihnen für immer der Mittelpunct der

Kirche, das Mosaische Opferwesen, was sich ganz in ihren Händen befand und unter ihren Verunstaltungen seinen ursprünglichen Character verloren hatte, war ihnen hinreichend zur Erwerbung der Versöhnung, wer das und die centrale Stellung ihres Hohenpriesters in Zweifel zog, war ihnen ein fluchwürdiger Irrlehrer. Wie sie die damalige Erscheinungsform des Antichristes waren, ebenso wie später die Römische Weltmacht, der Streit zwischen ihnen und Christo ein Kampf auf Leben und Tod um die Herrschaft, wie also der Position: ich bin die Thür, nothwendig die Negation hier zur Seite gehen mußte, das tritt uns besonders deutlich entgegen in Matth. 21, 38: οἱ δὲ γεωργοὶ ἰδόντες τὸν υἱὸν, εἶπον ἐν ἑαυτοῖς· οὗτός ἐστιν ὁ κληρονόμος· δεῦτε ἀποκτείνωμεν αὐτὸν καὶ κατάσχωμεν τὴν κληρονομίαν αὐτοῦ. Eine solche Erscheinung war vor den Pharisäern noch gar nicht dagewesen. Moses und die Propheten, welche die Manichäer thörichter Weise mit unter diesen Ausspruch bringen und aus demselben erweisen wollten, daß sie nicht von Gott gesandt seyen, Augustinus c. Faustum l. 2 c. 4, hatten keinen Anspruch darauf gemacht, die Thür der Schafe zu seyn, sie dachten gar geringe von sich, 4 Mos. 12, 3, Jes. 6, 5, sie wollten nur Knechte Gottes seyn, welche den Heilsweg zeigten, nur Organe und Media göttlicher Mittheilung, ganz anders wie die Pharisäer, welche für ihre Menschensatzungen und für sich eine unbedingte Auctorität in Anspruch nahmen, welche sich als Herren des Glaubens aufwarfen. Wenn man die Beschränkung des scheinbar zu allgemeinen Ausspruches, der sich nach dem Zusammenhange offenbar auf die schlechten Hirten Israels in Sach. 11, 8 beziehen muß, aus dem: „ich bin die Thür" entnimmt, so ist man einer Reihe offenbar unhaltbarer Annahmen überhoben. Das Fehlen des πρὸ ἐμοῦ in mehreren krit. Hülfsmitteln ist nur ein ungeschickter Versuch den Schlag von Moses und den Propheten abzuwenden. Die Behauptung „der Ausdruck ist populär, nicht zu pressen", die schon an dem zu πάντες hinzugefügten ὅσοι zu Schanden wird, ist nur ein indirectes Geständniß rathloser Verlegenheit. Die Bemerkung „die nächste Beschränkung, welche zu machen, ist die auf das gleichzeitige Lehrergeschlecht" hat in dem εἰσί keinen

Stützpunct, denn auch die früher bereits aufgetretenen sind Diebe und Räuber, das Urtheil geht nicht auf ihre historische Existenz, sondern auf ihren bleibenden Character, und dann gewinnt man mit dieser willkürlichen Beschränkung nichts, da man noch immer durch Johannes den Täufer in Verlegenheit gesetzt wird. Endlich die Behauptung, der Ausspruch sey ungewöhnlich schroff, fällt von selbst weg sobald erkannt wird, daß nach legitimer Auslegung nur die Pharisäer unter ihm begriffen sind, die Einzigen, welche sich unter Israel zu Herren des Glaubens aufwarfen. Wir haben dann das Gegenstück in Matth. 23, in der Bezeichnung der Pharisäer als räuberischer Wölfe in Matth. 7, 15, in Matth. 9, 36, wonach das Volk in der Zeit der Herrschaft der Pharisäer gleich Schafen war die keinen Hirten haben. Das ἦλθον weist darauf hin, daß der Pharisäische Aussatz schon vor dem Auftreten Christi begonnen hat, das εἰσί, daß er in der Gegenwart noch fortdauert. Doch ist nach dem Bemerkten das εἰσί nicht auf die Erscheinungen in der Gegenwart zu beschränken. — Diebe und Räuber, das ist s. v. a. Verderber. Schon Grotius vergleicht Jer. 23, 1: „Wehe Hirten, welche zu Grunde richten und zerstreuen die Schafe meiner Weide“ und Ezech. 34, 2. 3: „Wehe den Hirten Israels, welche sich selbst weiden. Sollen nicht die Herde weiden die Hirten? Das Fett esset ihr und in die Wolle kleidet ihr euch, das Fette schlachtet ihr, die Herde weidet ihr nicht.“ Durch Gottes Vorsehung geschah es, daß in den letzten Zeiten des Jüdischen Staates das Pharisäerthum auch in ordinäres Räuberwesen auslief. — In dem: „aber die Schafe haben nicht auf sie gehört“, sind die Schafe die wahren Mitglieder des Gottesvolkes, vgl. zu C. 1, 48. Schon die Prophetie des A. T. unterscheidet zwischen Schafen und Böcken, Ez. 34, 17, vgl. Hitzig. Die Exemplification zu diesem Satze gibt der Blindgeborne, bei dem alles Zureden der Pharisäer vergeblich ist, die selbst zu ihm sprechen müssen: „du bist jenes Jünger“, und der sich definitiv von ihnen abwendet, indem er spricht: „ich glaube Herr“, und Christum anbetet. Als Diebe und Räuber gaben sich die Pharisäer recht gründlich zu erkennen in ihren Machinationen ihn von Christo, der Thür der Schafe, dem einigen Quell des Heiles

abwendig zu machen und auf ihre Seite zu ziehen. Er ist gleichsam eine symbolische Person, der Repräsentant der Nichtsehenden, die durch Christum sehend und aus dem Rachen der „Sehenden" gerissen werden. In dem Kampfe Christi und der Pharisäer um diese einzelne Seele offenbart sich das Ganze des Gegensatzes.

V. 9. „Ich bin die Thür; wenn jemand durch mich eingeht, so wird er selig werden, und eingehen und ausgehen, und Weide finden." „Ich bin die Thür", das kehrt mit verstärktem Nachdrucke wieder, nachdem die Wölfe in Schafskleidern abgewiesen worden sind, welche den Anspruch darauf machten die Thür zu seyn. Durch ausgehen und eingehen, 5 Mos. 31, 2. Ps. 121, 8, oder, was das seltnere ist, umgekehrt, 5 Mos. 28, 6. Jerem. 37, 4. Apgsch. 1, 21, wird in dem Sprachgebrauche des A. T. der gesammte Lebensverkehr bezeichnet, der sich in den beiden Sphären der Häuslichkeit und der Oeffentlichkeit bewegt. Die Ungehemmtheit des Ausgehens und Eingehens weist darauf hin, daß durch das Verhältniß zu Christo die Lebensentwickelung eine sichere Bahn gewonnen hat. Jesus, indem er durch seine Führung und Leitung diese Ungehemmtheit gewährt, stellt sich als der wahrhaftige Josua dar, nach 4 Mos. 27, 16 f., als der wahrhaftige David, 1 Sam. 18, 16, als der wahrhaftige Salomo, 2 Chron. 1, 10, wo Salomo zu dem Herrn redet: „Und nun, Weisheit und Einsicht gib mir, und ich will ausgehen und eingehen vor diesem Volke." W e i d e  f i n d e n wird im Folg. erklärt durch: Leben und Ueberfluß haben. Zu vgl. ist Ezech. 34, 14: „Auf guter Weide will ich sie weiden", Jes. 40, 11. Alles was der Vers enthält, gehört nach ungezwungener Deutung nicht den Hirten an, sondern den Schafen.

V. 10. „Der Dieb kommt nicht als nur daß er stehle und würge und verderbe, ich bin gekommen, daß sie Leben haben und Ueberfluß haben." Der Dieb ist der Pharisäer. Stehlen, schlachten, verderben ist s. v. a. geistlich und auch leiblich zu Grunde richten. Daß auch das letztere nicht auszuschließen, zeigt Matth. 23, 14. Unter der Herrschaft des Pharisäerthums stellte sich das Volk Gottes in jeder Beziehung als ἐσκυλμένοι καὶ

ἐρριμένοι ὡσεὶ πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα, Matth. 9, 36 dar. Die Grundst. sind Jer. 23, 2. Ez. 34, 2. 3. Indem Jesus seinen Schafen Ueberfluß gewährt stellt er sich als den guten Hirten in Ps. 23 dar, dessen Herde sprechen darf: „mir mangelt nicht", V. 1, und „mein Becher ist Ueberfluß", V. 5.

V. 11. „Ich bin der gute Hirte, der gute Hirte setzt sein Leben für die Schafe." Schon die Worte: „ich bin gekommen daß sie Ueberfluß haben", in ihrer Beziehung auf Ps. 23, lenkten von dem Bilde der Thür wieder zurück zu dem früheren, V. 2 f., und aus dem A. T. bekannteren des guten Hirten. Der Herr stellt zuerst den allgemeinen Satz auf: ich bin der gute Hirte, und dann führt er bis zu V. 18 diesen Satz aus, indem er zeigt, wodurch er sich besonders als der gute Hirt bewähren wird. Der Artikel bezeichnet zunächst die ideale Person des guten Hirten, die in Christo leibhaftig sich darstellt. Luthers Uebers.: ein guter Hirt ist weniger ungenau, als es auf den ersten Anblick wohl scheinen könnte. Wenn aber Jesus dies Ideal des guten Hirten als seinen Hörern bekannt voraussetzt, so ist darin eine indirecte Hinweisung auf das A. T. enthalten, auf dessen Aussprüchen allein diese Bekanntschaft beruhen konnte. Man wird nicht bei den Aussprüchen des A. T. stehen bleiben dürfen, die sich wie die bereits früher besprochenen Stellen Jerem. 23. Ez. 34 und Sach. 11 direct auf den Messias als den Hirten Israels beziehen. Man wird auch die Stellen ins Auge fassen müssen, in denen das Hirt seyn und Weiden von David vorkommt, der in seinem Nachkommen dem Messias herrlich wieder erstehen sollte, 2 Sam. 7, 8. Ps. 78, 70—72. 1 Chron. 11, 2. Ebenso auch die Stellen, in denen Jehova als der Hirt Israels erscheint, wie Ps. 23. Jes. 40, 11. Ezech. 34, 11. Was der Herr unter dem A. B. an den Seinen that, das that er durch seinen Engel, seinen Vermittler. Dieses ist sein der Gemeinde zugewandtes Angesicht. Eben dieser aber erschien in Christo im Fleische. Wie in Christo David und Jehova zugleich sich darstellen, das tritt uns in merkwürdiger Weise entgegen in Micha 5, 3, wo es von dem aus Bethlehem hervorgehenden und also dem Davidischen Geschlechte angehörenden Messias heißt: „Und

er steht und weidet in der Kraft des Herrn, in der Herrlichkeit des Namens des Herrn": der große König aus Davids Geschlecht ist so innig mit Gott verbunden, daß die ganze Fülle der göttlichen Kraft und Majestät ihm angehört. Fragen wir nun, welche Stellen des A. T. der Herr vorzugsweise im Auge gehabt habe, so wird neben Ezech. 34, 23: „Und ich erwecke über sie Einen Hirten, und er weidet sie, meinen Knecht David, der wird sie weiden und der wird ihr Hirte seyn", besonders Ps. 23 ins Auge zu fassen seyn. Auf ihn deutet nicht blos das Ueberfluß haben in V. 10 hin, welches die Position ist zu der Negation: „mir mangelt nicht", dort, sondern auch das: ὁ καλός. In Ps. 23 wird was ein guter Hirt thut nach allen Theilen ausgeführt, und grade dies ist das eigenthümliche Wesen des Psalmes — der Herr der gute Hirt, das ist sein Thema. — Nachdem Jesus das Thema aufgestellt hat, kömmt er in der Ausführung sogleich auf die höchste Bewährung seiner Hirtentreue, das wirksamste Mittel seiner Hirtensorge, die Hingabe seines Lebens für die Schafe, welcher zu gedenken die Umgebungen und die Zeitverhältnisse besonders nahe legten. Was das erstere betrifft, so hat er den Wolf unmittelbar vor Augen, vgl. V. 12, er hat es eben mit denjenigen zu thun, welche schon damals den Plan gefaßt hatten ihn zu tödten, um die Schafe an sich zu bringen. Und was das letztere betrifft, so stehen wir schon in dem letzten Halbjahre des Lebens Jesu; „ich bin noch eine kleine Zeit bei euch", so spricht er schon in C. 7, 33, „und dann gehe ich zu dem, der mich gesandt hat", vgl. 8, 21. — Es heißt: der gute Hirte setzt sein Leben für die Schafe. Die Redensart: seine Seele für jemanden setzen, kommt sonst im N. T. nicht selbstständig vor. In den Profanscribenten findet sie sich nirgends und ebenso auch nicht in dem hellenistischen Sprachgebrauche. Daß sie auf das A. T. und speciell auf Jes. 53, 10 zurückgeht, wo es von Christo heißt: „wenn seine Seele ein Schuldopfer setzt" oder gibt, denn setzen steht, wie im Hebräischen so oft, in dem Sinne des Gebens s. v. a. wenn sie ein Schuldopfer abgibt oder wenn er, der Knecht Gottes, sie als Schuldopfer darbringt, dafür spricht 1. ihr hebraisirender Character. Man weiß mit ihr nichts anzufangen,

wenn man nicht auf das Hebräische zurückgeht. Nach Lücke und de Wette soll θεῖναι in dem Sinne des Ablegens stehen. Aber das ist zu negativ. Offenbar ist der Hebraismus setzen für geben in das Griechische übergetragen. Dafür spricht auch das parallele δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ Mc. 10, 45. Mt. 20, 28. 2. Daß die ungewöhnliche Redensart in dieser Einen Rede Christi nicht weniger als fünfmal vorkommt, in einer Absichtlichkeit und mit einem Nachdruck, die nur dann erklärlich sind, wenn auf eine wichtige Grundstelle des A. T. hingewiesen werden sollte. 3. Daß die Redensart in dem Munde Christi überall nur wie bei Jesaias von seinem Opfertode vorkommt, vgl. außer unserer Rede Joh. 15, 13. — Das ὑπὲρ heißt an sich nur für, zum Besten. Der an sich allgemeine Ausdruck erhält aber einen bestimmteren Sinn durch die Beziehung auf die Grundst. Jes. 53, 10. Da wird das Darbieten der Seele Christi als אשם, Erstattung bezeichnet. Er leistet für die Sünden des menschlichen Geschlechtes, die ohne Erstattung nicht vergeben werden können, den Ersatz, der von den Sündern selbst nicht gewährt werden kann und wirkt dadurch die Rechtfertigung der Sünder vor Gott. — Christus gibt hier sein Leben für die Schafe, in C. 3, 16 dagegen heißt es: „also hat Gott die Welt geliebt.“ Aber nur den Schafen = den an ihn Glaubenden in C. 3, 16 kommt die Wohlthat zu gute. So ist sie in gewissem Sinne nur ihnen erzeigt. In anderem der ganzen Welt, weil jedem der Weg offen steht durch den Glauben unter die Schafe zu gelangen. — Was Christus hier von sich sagt, das ist zugleich Vorschrift für seine Diener. „Diejenigen, sagt Lyser, welche zur Zeit der Verfolgung oder des Krieges oder der Seuche ihre Gemeinden verlassen, werden unter die Miethlinge gerechnet, wie wir hören werden.“

V. 12. „Der Miethling aber und der nicht Hirte ist, des die Schafe nicht eigen sind, siehet den Wolf kommen und verläßt die Schafe und flieht und der Wolf erhaschet sie und zerstreut die Schafe. V. 13. Der Miethling aber flieht, weil er ein Miethling ist und er sich nicht kümmert um die Schafe.“ Ganz verwirrend ist die Bemerkung, der Miethling bezeichne die Pharisäische Volksverführung. Der Pharisäer ist vielmehr der Wolf,

vgl. Matth. 7, 15, wo die Pharisäer λύκοι ἅρπαγες genannt werden. Dem Miethling sind die Schafe, die Gläubigen anvertraut. Das paßt nicht auf die Pharisäer, denen in V. 1 die göttliche Mission abgesprochen ward, die dort als Diebe und Räuber bezeichnet werden. Wenn die Pharisäischen Volksleiter der Miethling wären, wer sollte denn der Wolf seyn, vor dem sie die Schafe zu schützen haben? Der Miethling ist kein realer, sondern ein blos gedachter Gegensatz gegen Christum. Es ist s. v. a. wenn ich ein Miethling wäre, so würde ich fliehen. Die zunächst blos gedachte Person tritt in die Wirklichkeit, wenn Diener der Kirche Christi fliehen wo es gilt das Leben zu lassen nach seinem Vorbilde. Sie zeigen dadurch, daß sie nicht durch höhere Motive getrieben worden sind das Hirtenamt zu übernehmen, das sie bis die Gefahr einbricht mit mehr oder weniger gutem Scheine führen, sondern durch niedere Selbstsucht. Augustinus: Quis est ergo mercenarius? Sunt in ecclesia quidam praepositi, de quibus Paulus apostolus dixit: sua quaerentes, non quae Jesu Christi. Quid est sua quaerentes? Non Christum gratis diligentes, non Deum propter Deum quaerentes, temporalia commoda consectantes, lucris inhiantes, honores ab hominibus appetentes. Der gute Hirt, der Wolf, der Miethling, das sind die drei Personen, welche in der Geschichte der Kirche stets wiederkehren, vgl. in Bezug auf den Wolf Apgsch. 20, 29. Der Wolf ist der offenbare Feind des Lebens aus Gott, desjenigen, was die Substanz der Kirche bildet, der Miethling ist der Indifferente, der Bauchdiener, derjenige, dem die specielle Feldsorge am Herzen liegt. Als Merkmal des Miethlings wird angegeben, daß ihm die Schafe nicht eigen sind. Da der Miethling zunächst nur den Gegensatz gegen Christum bildet, so wird dabei vorausgesetzt, daß diesem die Schafe eigen sind. Christus legt sich hiemit solches bei, was nach dem A. T. nur Gott zukommt, vgl. zu V. 3, Ps. 95, 7: „denn er ist unser Gott, und wir das Volk seiner Weide und Schafe seiner Hand", Ps. 100, 3: „sein Volk und Schafe seiner Weide", 74, 1. Dies Merkmal scheint aber mit den ungetreuen auch die treuen „Hirten" der Gemeinde außer Christo unter die Zahl der „Miethlinge" zu

verweisen. Aber es ist das nur Schein. Die treuen Hirten sind mit dem „Erzhirten" gliedlich verbunden, 1 Cor. 12, 12, sie weiden an seiner Statt, 2 Cor. 5, 20, und in seinem Geiste, und deshalb nicht αἰσχροκερδῶς, sondern προθύμως, 1 Petr. 5, 2. Das Eigenthum ihres Oberhirten, in den ihr Leben und Streben eingesenkt, ist gewissermaßen zugleich ihr Eigenthum. Auf den innigen Zusammenhang der wahren Hirten mit ihren Herden, beruhend auf ihrem Zusammenhange mit Christo, weist das τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ 1 Petr. 5, 2 hin. Danach sind die Herden geistlich in den Hirten enthalten, wie diese in Christo, woraus es sich auch erklärt, daß in der Apocalypse in den Engeln, d. h. den Beamteten, den Hirten die Gemeinden angeredet werden. Ob einer ein Hirt ist oder ein Miethling, das gibt sich recht handgreiflich zu erkennen, wenn die Gefahr einbricht, aber der tiefer Blickende wird es auch außerdem aus vielen Symptomen wahrnehmen können. Statt τὰ πρόβατα zu Ende von V. 12 konnte auch αὐτά stehen. Die Setzung des Nomens hebt aber das Jämmerliche mehr hervor. Manche bornirte Schreiber konnten sich nicht darin finden, daß erst das Pronomen steht und dann noch das Nomen wiederkehrt. Sie ließen daher entweder αὐτά oder τὰ πρόβατα weg. — Christus, indem er nicht gleich einem Miethling im Angesichte des Wolfes die Schafe verläßt und flieht, gibt sich als das Gegenbild Davids zu erkennen. Dieser, da er die Schafe seines Vaters weidet, weicht nicht da Löwe und Bär kommt, sondern tritt ihnen muthig entgegen und errettet mit Gefahr seines Lebens die Schafe von ihrer Hand, 1 Sam. 17, 34 f.

V. 14. 15. „Ich bin der gute Hirte, und kenne das Meine und werde gekannt von den Meinen, wie mich der Vater kennet und ich den Vater kenne, und ich setze mein Leben für die Schafe." Nachdem Christus sich von dem Miethlinge unterschieden hat, wird hier V. 11 wieder aufgenommen, mit einer Einschaltung, welche seine Aufopferung motivirt: das zärtliche Liebesverhältniß, die innige Gemeinschaft, in der Jesus mit seinen Schafen steht, bildet die Grundlage für das: ich gebe mein Leben für die Schafe. Dies Verhältniß wird bezeichnet durch kennen und gekannt werden,

nach einem Sprachgebrauche, der sich auch in den Reden Jesu in den ersten Evangelien mehrfach findet. Zu den thörichten Jungfrauen spricht der Herr in Mt. 25, 12: οὐκ οἶδα ὑμᾶς, zu denen, welche blos Herr Herr sagen in Mt. 7, 23: οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς. Das Präsens τίθημι wird durch die Beziehung auf das τίθησι in V. 11 herbeigerufen. Dies konnte um so eher stehen, da der Opfertod Christi damals mit raschen Schritten herannahte.

V. 16. „Und ich habe andere Schafe, welche nicht sind aus diesem Stall, und jene muß ich holen, und sie werden meine Stimme hören und es wird Eine Herde werden, Ein Hirte." Mit Recht bemerkt Rupert von Deutz, Jesus habe dies gesagt um anzudeuten, daß er des Glaubens der Juden nicht bedürfe: wenn sie auch nicht glauben, so habe er andere Schafe, welche er in denselben Schafstall bringen werde. Er sey reicher als jene meinen. Im Zusammenhange mit dem Unglauben der Juden wird die Berufung der Heiden schon in Jes. 49, 1—9 ins Auge gefaßt. Das Thema ist dort: zum Ersatze für das widerspenstige Israel gibt der Herr seinem Knechte die Heiden zum Erbe. Es heißt in V. 4: „Und ich sprach: ich habe umsonst gearbeitet, um Oede und Eitelkeit meine Kraft verschwendet, aber mein Recht ist bei dem Herrn und mein Lohn bei meinem Gott", V. 5. 6: „Und nun spricht der Herr, der mich bildete vom Mutterleibe zum Knechte sich, daß ich Jacob zu ihm zurückführe und Israel, das nicht gesammelt, und ich bin werthgeachtet in den Augen des Herrn und mein Gott war meine Stärke. Und er spricht: es ist zu gering, daß du nur mein Knecht seyst aufzurichten die Stämme Jacobs und die Bewahrten Israels herzustellen, und ich gebe dich zum Lichte der Heiden, daß du seyst mein Heil bis zum Ende der Erde." Dieser Gesichtspunct ist hier um so mehr an seiner Stelle, da Jesus hier zunächst zu erbitterten Feinden redet, die sich mit ihrem Unglauben brüsteten und meinten, ihm damit einen Strich durch die Rechnung zu machen. — Der Blick, welchen Christus mitten zwischen der doppelten Ankündigung der Dahingabe seines Lebens auf die zukünftige Bekehrung der Heiden wirft, hat zur Voraussetzung, daß eben diese Dahingabe das

Mittel ihrer Bekehrung seyn wird. In eine ursachliche Verbindung mit dem Tode Christi wird die Aufnahme der Heiden in das Reich Gottes auch in C. 11, 52. 12, 24. 32 gesetzt. Die „Gewalt“ von der Jesus in Matth. 28, 19 redet und die er dort als die Grundlage hinstellt für seine Aufforderung an die Apostel: πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη hat er zum Lohne für sein Leiden erhalten. Nach Ephes. 2, 13 sind die einst von dem Reiche Gottes fernen Heiden nahe geworden „durch das Blut Christi.“ Schon in der Weissagung des A. T. erscheint Leiden und Tod des Knechtes Gottes als die bewirkende Ursache der Zukehr der Heiden zu dem Reiche Gottes. Nach Jes. 52, 13—15 sollen sich dem Knechte Gottes auf Grund der durch ihn vollbrachten Erlösung alle Völker der Erde und ihre Könige ehrfurchtsvoll unterwerfen. In C. 53, 10—12 heißt es: „Und dem Herrn gefiel es ihn schmerzlich zu zermalmen: wenn seine Seele Erstattung gegeben wird er Samen sehen. Wegen des Leidens seiner Seele siehet er, sättigt sich; durch sein Erkenntniß wird Er, der Gerechte, mein Knecht, die Vielen rechtfertigen und ihre Sünden wird er tragen. Darum will ich ihm an den Vielen Antheil geben und mit Starken wird er Beute theilen.“ Daß der Tod Christi etwas Anderes war als ein bloßes „Widerfahrniß“, etwas was er nothgedrungen auf dem Wege seines Berufes von der Feindschaft der Welt erlitten, daß er sühnende stellvertretende Bedeutung hatte, zeigen schon diese Grundstellen des A. T. Es liegt aber auch schon an sich darin, daß in dem vorliegenden Ausspruche des Heilandes die Aufnahme der Heiden in das Reich Gottes allein auf seinen Tod basirt wird. Wie erklärte sich dies wohl anders als so, daß durch den Tod Christi der bis dahin verschlossene Zugang zu den Schätzen der Barmherzigkeit Gottes eröffnet wurde? — Schafe sind in der ganzen Rede Christi die wahrhaftigen Mitglieder des Reiches Gottes, die Gläubigen. Wenn hier von Schafen unter den Heiden die Rede ist, so darf schon deshalb nicht mit Grotius an solche gedacht werden, welche von sanftem Gemüthe waren und von solchem, daß sich hoffen ließ sie werden das dargebotene Evangelium nicht verschmähen. Einer solchen Ansicht von der natür-

lichen Beschaffenheit eines Theiles der Heiden tritt auch das ernste Wort Christi in C. 3, 6 entgegen: „was vom Fleische geboren wird das ist Fleisch." Sie paßt schlecht zu dem Bilde, welches die Apostel von dem früheren Wandel der bekehrten Heiden entwerfen, Ephes. 2, 1 f. (νεκροὺς τοῖς παραπτώμασι καὶ ταῖς ἁμαρτίαις — τέκνα φύσει ὀργῆς) 4, 17 f. 1 Petr. 1, 14 f. Schafe, so werden sie genannt nicht wegen einer ihnen innewohnenden Beschaffenheit, sondern vielmehr wegen der göttlichen Erwählung, als κατὰ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοί Röm. 11, 28, vgl. Ephes. 1, 4. 5. In ganz ähnlicher Weise sagt der Herr Apgsch. 18, 10 in Corinth zu Paulus: „ich habe viel Volkes in der Stadt." — Wenn bemerkt worden ist „die anderen Schafe sind nicht die heidnischen Massen" so ist das an sich richtig. Aber ebenso wahr ist es, daß die einzelnen Gläubigen nur gewonnen werden können, indem den Massen der Zugang zu dem Reiche Gottes eröffnet wird. Lehrreich sind in dieser Beziehung die Gleichnisse von dem Säemann und von dem Netze in Matth. 13, dann das Gleichniß in Matth. 22, 1—14, welches in die Worte ausläuft πολλοὶ γάρ εἰσι κλητοὶ ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί. Nach V. 10 sind auch unter der aus den Heiden zu sammelnden Gemeinde πονηροί καὶ ἀγαθοί. Auch unter ihr erkennt der Herr solche, die kein hochzeitliches Kleid anhaben. Schon die Analogie der früheren Haushaltung führt darauf, daß auch das Reich Gottes unter dem N. B. gemischten Character tragen wird. Die große Scheidung und Sichtung gehört erst der συντέλεια τοῦ αἰῶνος, dem Ende des gegenwärtigen Weltlaufes an. — Es wird nicht von Schafen geredet, welche aus einem anderen Schafstalle sind, sondern von andern Schafen, welche nicht aus diesem Schafstalle sind. Es gibt nur einen Schafstall, ἡ αὐλὴ τῶν προβάτων V. 1, das Reich Gottes, ohne Unterscheidung des A. und N. B. Die Heiden werden in diesen vom Abrahams Zeit an bestehenden Schafstall eingeführt. Die welche unter den Heiden nach der Erwählung Kinder Gottes sind, befinden sich nach C. 11, 52 in der den Gegensatz gegen den Schafstall bildenden Zerstreuung und werden aus ihr von Christo aufgesammelt. Nach Matth. 8, 11 werden dereinst viele von Sonnenaufgang und Unter-

gang kommen und mit Abraham, Isaac und Jacob zu Tische liegen in dem Reiche Gottes. Nach Röm. 11, 17 gibt es nur Einen Oelbaum, in den die Heiden eingepfropft werden. Nach Ephes. 2, 12 werden die Heiden aufgenommen in das Bürgerrecht Israels, von dem sie bis dahin ausgeschlossen waren. Eine Gemeinde Gottes, ein Israel, in das die Heiden eingekindet werden in der Zeit des Heiles, das ist schon die constante Lehre des A. T. Abraham wird nach 1 Mos. 17, 5 der Vater vieler Heidenvölker. Zion erscheint in Ps. 87 als die Geburtsstätte der Völker. Die Aufnahme der Heiden in die Gemeinschaft Israels schildert Jesaias in C. 44, 5: „dieser wird sprechen: ich bin des Herrn und dieser ausrufen den Namen Jacobs und dieser schreiben mit seiner Hand: ich bin des Herrn, und mit dem Namen Israels schmeicheln." Nach Jes. 19, 18 reden die bekehrten Heiden die Sprache Canaans. Nach Micha 4, 2 gehen viele Heiden und sprechen: „kommt laßt uns emporziehen zu dem Berge des Herrn und zu dem Hause des Gottes Jacobs, denn von Zion wird Gesetz ausgehen." Nach Sach. 8, 23 ergreifen zehn Männer aus allen Zungen der Heiden den Zipfel eines Jüdischen Mannes, sprechend: wir wollen mit euch gehen, denn wir haben gehört, daß Gott mit euch ist. — Der Herr hat andere Schafe. Die Bekehrten aus den Heiden gehören ihm schon ehe sie bekehrt sind. Dies Anrecht an die Heiden tritt uns schon in Ps. 2, 8 entgegen. Da spricht der Herr zu seinem Gesalbten: fordere von mir, so will ich geben die Heiden zu deinem Erbe und zu deinem Besitze die Ende der Erden. — „Und jene muß ich holen": nämlich in diesen Schafstall und zwar wie Bengel aus dem Zusammenhang richtig ergänzt: durch meinen Tod, vgl. 11, 52. Mehrere erklären: „führen als Hirte, welcher vorangeht und dem sie folgen, V. 4." Aber dann würde ja nicht eine Herde werden. Auch schleppt dann das: sie werden meine Stimme hören, nach: er holt sie, indem er ihnen zuruft in den Schafstall zu kommen, sie hören auf seine Stimme und so wird eine Herde und ein Hirt. Auf die Bed. führen führt auch C. 11, 52. Da entspricht dem ἄγειν hier das συναγάγειν εἰς ἕν. Wenn sie in den Schafstall geholt werden, so werden

sie auch zusammengeführt. Der Schafstall ist der Sammelplatz. Das δεῖ weist hin auf den göttlichen Rathschluß, an dessen Vorhandenseyn um so weniger gezweifelt werden kann, da er schon in der Weissagung des A. T. offenbar geworden ist. — „Und es wird Ein Hirt, Eine Herde werden": Bengel: haec unitas gregis, haec unitas pastoris coepit postquam bonus pastor animam suam posuit. Die Grundst. sind Ez. 34, 23: „Und ich erwecke über sie Einen Hirten und er weidet sie, meinen Knecht David, der wird sie weiden und der wird ihr Hirte seyn", und Ezech. 37, 22. 24: „Und ich mache sie zu Einem Volke im Lande auf den Bergen Israels und ein König wird ihnen allen und nicht werden sie ferner seyn zwei Völker und nicht getheilt werden ferner in zwei Reiche. Und mein Knecht David wird König über sie seyn und Ein Hirte wird ihnen allen seyn und in meinen Rechten werden sie wandeln und meine Gebote bewahren und thun." Die Stellen beziehen sich zunächst auf die Aufhebung der Trennung Israels und Judas, die Vereinigung beider unter Christo dem guten Hirten, aber das ist nur specielle Anwendung der allgemeinen Wahrheit, daß der Heiland der Zukunft, der große Davidsohn alles Verlorene suchen, alles Getrennte vereinigen wird. Der Heiland gibt jenen Ansprüchen nicht eine willkürliche Erweiterung, sondern er gibt eine theologische Auslegung derselben, indem er das Besondere auf seinen allgemeinen Grund zurückführt.

V. 17. „Deshalb liebt mich mein Vater, weil ich mein Leben setze auf daß ich es wieder nehme. V. 18. Niemand nimmt es von mir, sondern ich setze es von mir selber, ich habe Macht es zu setzen und ich habe Macht es wieder zu nehmen. Dieses Gebot empfing ich von meinem Vater." Die Juden meinten Jesum in ihrer Hand zu haben. Daß ihnen ihr Anschlag gegen ihn so leicht gelang, konnte leicht als ein factischer Beweis erscheinen, daß die Behauptung seines innigen Verhältnisses zum Vater auf Anmaßung beruhe. Jesus eröffnet ihnen einen andern Gesichtspunct. Trotz ihrer scheinbaren Selbstständigkeit sind sie nur passive Werkzeuge des Willens Christi. Sein Tod ist der der freiwilligen Opferung zum Heile der Welt. Er stört sein

Verhältniß zum Vater nicht, er ist vielmehr ein Ausfluß desselben. Aus gleichem Grunde, aus dem diese Aeußerung Christi, geht auch seine Verwahrung vor Pilatus in C. 19, 10 hervor. Was dieser zu Jesu spricht: ἐξουσίαν ἔχω σταυρῶσαί σε, das dachten die Juden. Dann steht es auch in innerem Zusammenhange mit der hier vorliegenden Aeußerung, daß Jesus nach C. 18, ehe er sich gefangen nehmen ließ, durch eine augenscheinliche Probe bewies, daß er sich von seinen Feinden losmachen könne. Ebenso daß Jesus am Kreuze in dem Momente, wo er selbst wollte und wußte daß Alles vollbracht war, seinen Geist in die Hände des Vaters übergab, C. 19, 30. Die vorliegende Aeußerung Christi hat aber nicht blos verwahrende Bedeutung im Angesichte der Feinde, sie soll auch den Jüngern Trost und Stärkung gewähren in der Versuchung, welche der Tod Christi für sie mit sich führte: er stirbt nicht gezwungen, sondern er bietet freiwillig sein Leben für das Heil der Herde dar. — „Deshalb liebet mich mein Vater": die Liebe bildet den Gegensatz gegen den Zorn Gottes, als dessen Zeichen die Juden den Tod Christi betrachteten. „Bei dem darum, bemerkt Anton — wollen wir auch merken, was in Jesaia steht: darum, daß er sein Leben zum Schuldopfer hingegeben, darum spricht Gott der Herr, will ich auch nun das thun." Es heißt in Jes. 53, 10: „wenn ein Schuldopfer gibt seine Seele wird er Nachkommenschaft sehen." Besonders aber ist V. 12 zu vergleichen, wo es nach Ankündigung des herrlichen göttlichen Lohnes heißt: „darum daß er seine Seele dem Tode hingegeben." — „Damit ich es wieder nehme": das ist der Zweck der Dahingabe. Jesus stirbt nicht um zu sterben, sondern um aufzuerstehen und sein Reich auf der Erde zu gründen, vgl. V. 16, 12, 24. Nicht der Tod Christi an sich, sondern der zu diesem Zwecke auf sich genommene ist Gegenstand der göttlichen Liebe. — Zu dem: ich setze es aus mir selbst Augustinus: Ego illam pono: non glorientur Judaei, saevire potuerunt, potestatem habere non potuerunt. — Ἐξουσία ist hier nicht die Vollmacht, sondern die Macht, wie in C. 19, 10. Lc. 22, 53. Die Bedeutung der von einem andern ertheilten Vollmacht liegt überhaupt nicht in dem Worte, sondern wird nur durch den Zusammenhang gegeben.

Hier ist dieser dagegen. Das ἐξουσίαν ἔχω knüpft unmittelbar an das ἀπ' ἐμαυτοῦ an. Natürlich wird die unbedingte Selbstständigkeit hier nicht im Angesichte des Vaters geltend gemacht, sondern im Angesichte derjenigen, welche Jesu das Leben nehmen wollen. — „Dieses Gebot", mein Leben hinzugeben und mein Leben wiederzunehmen.

V. 19. „Es entstand nun wieder eine Spaltung unter den Juden wegen dieser Reden. V. 20. Viele von ihnen aber sagten: Er hat einen bösen Geist und raset: was höret ihr auf ihn? V. 21. Andere sagten: Diese Worte sind nicht die eines solchen, der einen bösen Geist hat. Kann auch ein böser Geist Blinder Augen aufthun?" Wir haben hier den Abschluß für den ganzen Abschnitt von C. 9, 1. Die Erzählung von der Blindenheilung eröffnet ihn, auf diese Thatsache beziehen sich die letzten Worte. Πάλιν geht auf C. 9, 16. Man hat keinen Grund unter den Juden blos die Pharisäer zu verstehen. Es ist von vornherein nicht wahrscheinlich, daß die anwesende Menge blos aus Pharisäern bestand. Die Mehrzahl nimmt an den Reden Christi Anstoß. „Es waren solche Worte — bemerkt Anton — die da einflossen in den Kern der Israelitischen Theologie, allein sie waren von solchem Kern abgekommen, hatten nur so etwas von der Schale behalten und also wußten sie hiervon nichts." Δαιμόνιον ἔχει (7, 20. 8, 48) und μαίνεται verhalten sich zu einander wie Ursache und Wirkung. Daß es mit dem δαιμόνιον ἔχει ernsthaft gemeint ist, zeigt das: kann wohl ein böser Geist u. s. w. Aber wie gewöhnlich, so fanden sich auch hier solche vor, welche die Worte Christi zu Herzen nahmen, angeregt durch die Betrachtung des Werkes, welches den Ausgangspunct für diese Worte bildete. Sie blieben zunächst bei einem negativen Urtheile stehen, aber sie haben mehr im Hintergrunde. Jam istorum oculi coeperant aperiri, sagt Augustinus.

## C. 10, 22—39.

### Der Vorgang an dem Enkänienfeste.

V. 23. „Es ward aber das Einweihungsfest in Jerusalem, und es war Winter. V. 23. Und Jesus wandelte in dem Heiligthum, in der Halle Salomos." Jesus war in der Zeit zwischen dem Laubhütten- und Einweihungsfeste in Jerusalem geblieben. Der letzte unter den drei Vorgängen, welche aus der Zeit zwischen den beiden Festen berichtet werden, C. 9, 1 — 10, 21, fällt wahrscheinlich in die Zeit kurz vor dem Einweihungsfest. Denn Jesus bezieht sich in V. 26 auf die damals gehaltene Rede und setzt voraus, daß sie seinen Zuhörern in frischem Angedenken ist. Durch ἐγκαίνια geben die LXX das Hebr. חנוכה wieder, was von der Einweihung des Tempels in Ps. 30, 1. Esr. 6, 16. 17 gebraucht wird. Es kann hier nur das Fest zum Angedenken der „Erneuerung des Altars" und der „Reinigung des Tempels" unter Judas dem Maccabäer gemeint seyn, über dessen Einsetzung in 1 Macc. 4, 52. 2 Macc. 10, 5—8 berichtet wird, denn nur dies Fest, welches auf den 25 Kaslev oder December fiel, paßt zu der winterlichen Zeit. Das Enkänienfest war nicht an die Hauptstadt gebunden, sondern wurde im ganzen Lande begangen. Für Jesum aber kam speciell die Feier in Jerusalem in Betracht, weil er sich dort grade aufhielt. Die Bemerkung: „und es war Winter", wird für nicht palästinensische Leser, die mit den Festzeiten weniger bekannt sind, gemacht um es zu motiviren, daß Jesus sich nicht unter freiem Himmel, sondern in der Halle Salomos erging. Den Zweck der Säulenhallen in öffentlichen Gebäuden gibt Vitruv B. 5 C. 9 also an: Post scenam porticus sunt constituendae, uti cum imbres repente ludos interpellaverint, habeat populus quo se recipiat ex theatro. In Esra 10, 13 heißt es in Bezug auf dieselbe Zeit: „es ist die Zeit der Regengüsse und wir vermögen es nicht im Freien zu stehen." Wie stürmisch und kalt das Wetter oft in Jerusalem im December ist, zeigen die Nachweisungen bei Bertheau zu Esra, Neh. und Ester S. 353, Kuhn, der Temperaturübergang in Jerusalem in den Berichten

der Münchener Acad. 1860 Hft. 1. Die Halle Salomos kommt auch in Apgsch. 3, 11. 5, 12 vor. Josephus gedenkt ihrer vom Jüd. Kr. 5, 5, 1. Archäol. 20, 9, 7. Sie war nach ihm unter den Hallen die einzige von Salomo selbst erbaute, die übrigen waren erst später hinzugefügt. Es waren an ihr bedeutende Beschädigungen. Eine unter dem Kaiser Claudius proponirte Herstellung wurde wegen der großen Kosten nicht ausgeführt. Was aber von Josephus über ihre Structur berichtet wird, bringt es zur Anschauung daß die Chaldäer mit ihrer Zerstörung des Riesenbaus nicht Meister werden konnten, und daß derselbe in der Hauptsache nach fort bestand wie er in den Zeiten seines Gründers geworden war.

V. 24. „Es umringten ihn nun die Juden und sprachen zu ihm: wie lange hebst du unsere Seele? Wenn du Christus bist, so sage es uns frei heraus." Daß die Juden Christum umringen, ist characteristisch für ihre andringende Leidenschaftlichkeit. Er soll und muß ihnen Rede stehen, die Sache muß endlich zu einem Abschluß geführt werden und sie wollen ihn nicht fortlassen bis dies Resultat erreicht wird. „Wie lange" — sagen sie — „hebst du unsere Seele." Bei dem αἴρεις hat man sich viele Willkür erlaubt. „Der Vulgata unbeholfenes tollis" (Stier) behält zuletzt Recht gegen alle modernen Versuche anderweitiger Deutung — suspensam tenes, spannst du uns u. s. w. wie schon daraus erhellt, daß αἴρω (vgl. zu 1, 29) bei Johannes nie etwas Anderes als tollere bedeutet. Jede Leidenschaft kann als Hebung der Seele betrachtet werden. Die entsprechende Hebräische Redensart נשׂא נפשׁ, die Seele erheben, kommt von den mannigfachsten Formen leidenschaftlicher Erregung vor, von der Begeisterung in 2 Mos. 35, 21: „Und es brachte jeder (Gaben für die Stiftshütte), den sein Herz erhob und jeder den sein Geist trieb", von heftiger Begierde 5 Mos. 24, 15: „Gib dem Arbeiter seinen Lohn denn er ist elend und zu ihm hebt er seine Seele", Hos. 4, 8, von schwellendem Hochmuthe, 2 Chron. 25, 19: „Und dein Herz hat dich emporgehoben Ruhm zu erwerben", von dem Aufwallen des Zornes Prov. 19, 18: „züchtige deinen Sohn, aber ihn zu tödten erhebe nicht deine Seele", Aquila: πρὸς τὸ

θανατῶσαι αὐτὸν μὴ ἄρης ψυχήν σου. Ebenso aber kommt die Redensart: die Seele heben auch in dem rein griechischen Sprachgebrauche zur Bezeichnung leidenschaftlicher Erregung vor. So von heftigem Schmerze bei Sophocles Oedipus V. 914 ὑψοῦ γὰρ αἴρει θύμον Οἰδίπους λύπαισι παντοίαισι, von der Begeisterung bei Euripides Iphigenia A.: ὑψηλόφρων μοι θυμὸς αἴρεται πρόσω, von lebhafter Freude bei Plutarch Fabio p. 1796: ὅτε δῆμος ἦρτο καὶ μετὰ χαρᾶς εἰς ἀγορὰν συνέτρεχε. Libanius spricht von Reden, durch welche die Seele αἴρεται und von solchen, durch welche sie καθέλκεται, Or. 10 p. 265. Die Juden wollen also Ruhe haben, von dem quälenden Zustande leidenschaftlicher Aufregung befreit seyn. Ob du Christus bist, sprechen sie, sage uns frei heraus: sie wollen nicht blos die nackte und trockne Aussage, Christus soll es ihnen in einer Weise sagen, daß es ihnen zu Herzen geht, daß ihre Zweifel beseitigt werden. Nach der gangbaren Ansicht soll diese Frage der Juden eine heuchlerische seyn, ihr ganzes Gebahren nur den Zweck haben, Christum zu einer unvorsichtigen Aeußerung zu veranlassen, auf deren Grund sie die Anklage gegen ihn erheben konnten. Aber gegen solche lauernde Absichtlichkeit spricht schon der leidenschaftliche Character der Scene. Besonders aber ist bei der Annahme ordinärer Bosheit die Art wie Christus ihnen antwortet nicht erklärlich. Namentlich die Worte in V. 27 f. erscheinen dann wie Perlen vor die Säue geworfen. Wir haben nicht die leibhaftige logische Consequenz vor uns, so daß man die Frage aufwerfen dürfte: wenn sie von Jesu wirklich lernen wollten wer er sey, warum warfen sie ihm denn in C. 8, 13 ein: du zeugst von dir selbst, dein Zeugniß ist nicht wahr? sondern wirkliche Menschen. Bei diesen ist im Verhältniß zu Christus der Dualismus, speciell schwache Glaubensneigung neben entschiedner Abneigung viel häufiger als Feindschaft aus einem Stücke. Den Juden lag ein solcher Dualismus besonders nahe. Auf der einen Seite mußte es ihnen sehr schwer werden Christo ganz zu entsagen. In ihm war ihnen ihre liebste Hoffnung, die Seele ihres Volkslebens ganz nahe gekommen. „Soll ich euren König kreuzigen" und: „wollt ihr, daß ich euch den König der Juden freigebe",

durch diese Worte hofft Pilatus einen Eindruck auf sie zu machen. Gaben sie Christum auf, so rückte auch die ersehnte Weltherrschaft in weite Ferne. Während sie nun aber nach dieser Seite hin angezogen wurden, fühlten sie sich nach einer andern um so lebhafter abgestoßen. Wiedergeburt, Absagen alles dessen, was sie hatten, das war die ungeheure Aufgabe, die an sie gestellt war, vgl. Phil. 3, 7. 8. Alles war damals vom Pharisäismus durchzogen, wie jetzt vom Rationalismus und Naturalismus. Wandten sie sich zu Christo, so war all ihr Wissen eitel, alles worauf sie stolz waren eine Erbärmlichkeit. Den Grund, daß sie in diesem schweren inneren Conflicte nicht zur Enscheidung kommen können, suchen sie statt in sich selbst in Christo. Mehr Psychologie als die vornehme Auslegung zeigt hier die Berleb. B.: „Sie fühlten was an ihrer Seele darüber sie unruhig wurden. Und wiewol sie es V. 20 ganz hatten weggeworfen, so ist ihnen doch diese Freimüthigkeit bald vergangen; denn sie hatten doch einen Brand an ihrer Seele. Woraus man sieht, was für eine Gewißheit sie von der Sache haben. — Die Wahrheit wird den Leuten eine Last, sie suchen sie abzuschütteln, aber es geht nicht an. — Aber so groß ist das Verderben und die Falschheit der Menschen, daß sie auf Gott die Schuld werfen, und sich stellen als ob sie von Gott aufgehalten würden, als ob ihnen an dem und dem fehle."

V. 25. „Jesus antwortete ihnen: Ich sagte es euch und ihr glaubet nicht. Die Werke, die ich thue in dem Namen meines Vaters, diese zeugen von mir. V. 26. Aber ihr glaubet nicht, denn ihr seyd nicht von meinen Schafen, wie ich euch sagte." Ich sagte es euch, nämlich daß ich Christus bin, denn darum handelte es sich. Jesus hatte es ihnen in der mannigfachsten Weise gesagt, am deutlichsten noch kurz vorher in C. 10, 1 f. Da hatte er sich als den großen und guten Hirten Israels kundgegeben, als die Thür der Schafe, als den Spender des Heiles. Doch die Juden hatten noch mehr erhalten als sie verlangten. Christus hatte es ihnen nicht blos gesagt, daß er Christus sey, er hatte es ihnen durch seine Werke erwiesen (vgl. in Bezug auf die Berufung auf die Werke zu 5, 36). Die Schuld kann also nicht

bei Jesu liegen, sie fällt auf die Juden zurück, die sie ihm aufbürden wollen. „Von meinen Schafen", das ist der Sache nach s. v. a. von meinen Gläubigen. Das nicht glauben ist die active Bethätigung eines Standes, wie er durch das: nicht aus den Schafen Christi seyn, bezeichnet wird. Sie glauben nicht und können nicht glauben, weil sie keine Gläubigen sind. Was Christus zu ihnen redet und was er vor ihren Augen that um den Glauben hervorzurufen ist vergeblich. Der Stand des Unglaubens steht der Einwirkung wie eine eherne Mauer entgegen. — „Wie ich euch sagte" muß zu V. 26 gehören. Zieht man es zu dem Folgenden, so weiß man nicht wie weit die Anführung gehen soll. V. 28 hängt unzertrennlich mit V. 27 zusammen. Dort aber wird solches gesagt, was in der von Johannes zuletzt mitgetheilten Rede Christi nicht vorgekommen. Die Verbindung mit dem Folg. ist nur dadurch hervorgerufen worden, daß man das: „wie ich euch sagte" zu wörtlich nahm und also das: „ihr seyd nicht von meinen Schafen", in der vorigen Rede nicht wiederzufinden vermochte. Aus demselben Grunde kann man auch die Weglassung in mehreren kritischen Hülfsm. ableiten. Doch kann sie auch aus rein äußerlichem Grunde erklärt werden, Bengel: saltus ab εμων ad μιν. — In wiefern Christus es ihnen gesagt hatte, das erhellt deutlicher aus dem Folgenden. Er hatte in C. 10, 3. 4. 5. 14 die Eigenthümlichkeiten seiner Schafe im Gegensatze gegen den pharisäisch gerichteten Theil des Volkes geschildert. Hinter der Position war in dieser Schilderung die Negation verborgen: die die Stimme Christi nicht hören, sie nicht kennen, von denen er nicht erkannt wird, die den Fremden folgen, die können nicht seine Schafe seyn. Jene wahrscheinlich kurz zuvor gehaltene Rede hatte einen tiefen Eindruck gemacht und war noch in Aller Gedächtniß.

V. 27—30. Jesus, nachdem er, ohne Zweifel in dem mildesten Tone, ihre Anklage abgewiesen, fängt an sie zu locken, damit sie aus dem traurigen Zustande heraustreten, in dem sie sich befinden. Anknüpfend an das: ihr seyd nicht von meinen Schafen, schildert er ihnen zuerst wie seine Schafe sind und stellt ihnen dann den hohen Lohn vor Augen, den sie in Folge dieses

ihres Wesens, ihrer unbedingten Zugehörigkeit zu Christo und Hingabe an ihn erhalten. Es handelt sich um nicht Geringeres als um die ewige Seligkeit, die sie aus der Hand dessen als ein unverlierbares Gut erhalten, der mit dem Vater unbedingt eins ist. Die Absicht zu locken ist aber nicht allein ins Auge zu fassen. Jesus deutet zugleich darauf hin, daß Alles, was die Juden, wenn sie sich durch die Hinweisung auf das liebliche Verhältniß zwischen ihm dem guten Hirten und seinen Schafen nicht locken lassen wollen, gegen die letzteren, gegen die keimende Kirche Christi unternehmen, vergeblich seyn wird, daß sie sich selbst wohl der Seligkeit berauben können, welche seinen Schafen bestimmt ist, nimmer aber diese aus seiner seligen Gemeinschaft herausreißen.

V. 27. „Meine Schafe hören meine Stimme und ich kenne sie, und sie folgen mir. V. 28. Und ich gebe ihnen das ewige Leben und sie werden nimmermehr umkommen, und Niemand wird sie aus meiner Hand reißen." Lücke findet in V. 27 den „Gegensatz von folgsamen und unfolgsamen Schafen." Aber es gibt keine anderen Schafe als die Schafe Christi. Die nicht seine Schafe, sind Böcke und Wölfe. Das ist die durchgängige Redeweise Christi, nicht blos bei Johannes, sondern auch in den andern Evangelien, vgl. Matth. 7, 15. 10, 16. 25, 32. Den drei Gliedern in der Schilderung des innigen Verhältnisses, wie es zwischen Christo und seinen Schafen besteht, entsprechen in V. 28 die drei Glieder in der Schilderung der Wohlthaten, welche der gute Hirte ihnen ertheilt. Das „ewige Leben" hat schon in dem Diesseits sein Vorspiel, es wird mit dem Momente des Glaubens gewonnen, es findet aber seine volle Verwirklichung erst in dem Jenseits, vgl. zu 3, 15. 5, 24. 6, 40. Hinter dem: „sie werden nimmermehr umkommen", liegt eine schwere Drohung an die Juden verborgen, wenn sie Juden bleiben. Augustinus: Subaudis tanquam eis dixerit: vos peribitis in aeternum, quia non estis ex ovibus meis. Die Worte: „und Niemand wird sie aus meiner Hand reißen", ruhen auf 5 Mos. 32, 39, wo Jehova spricht: „Ich schlage und ich heile, und ist nicht der aus meiner Hand reißet." Knobel übersetzt dort: „Und ist nicht aus

meiner Hand ein Retter." Aber dazu paßt nicht das unmittelbar vorhergehende: ich heile, auch schließt sich dann das Folgende nicht passend an. Da die folgende Verheißung mit כי angeschlossen wird, so kann der Satz nicht einseitig drohende Bedeutung haben, er muß wenigstens zugleich tröstlich sein. הציל heißt an sich nicht retten, sondern entreißen, ἁρπάζειν, vgl. 2 Sam. 14, 6. Hos. 2, 11. 1 Mos. 31, 9. 16. Wo es von der Befreiung steht, da liegt dies nur in dem Zusammenhange. אין מציל heißt nie an sich: es ist kein Befreier, immer: es ist nicht der entreiße. So kann es drohend und verheißend stehen, von dem Entreißen aus der strafenden (Hi. 10, 7) und aus der schützenden Hand Gottes. Der Sinn ist demnach in 5 Mos. 32, 39: es ist wenn ich schlage und wenn ich heile Niemand, der aus meiner Hand entreißt. Will ich euch also retten, so kann Niemand es wehren. Eine zweite Grundst. ist Jes. 43, 13: „Auch von jeher bin ich es und ist nicht der aus meiner Hand entreiße, ich thue es und wer will es hindern." Auch da steht die Redensart verheißend. Niemand kann Gottes Schützling aus seiner Hand reißen. Jesus legt sich hier dasselbe bei, was in den Grundst. Jehova von sich aussagt. Es ist das eine Blasphemie, wenn er nicht durch Einheit des Wesens mit dem höchsten Gotte verbunden ist, der seine Ehre keinem Anderen gibt. Τίς begreift alle feindlichen Mächte unter sich. Der trostreiche Ausspruch Christi verliert viel an seiner Bedeutung, wenn man meint ihn nicht mit auf die gefährlichste von allen, die den Gläubigen am meisten bekümmernde, die eigne Sündhaftigkeit beziehen zu dürfen. Man hat glücklicher Weise zu solcher Ausschließung keinen Grund und die Erfahrung zeigt, daß grade auf diesem Gebiete sich die Wahrheit des Ausspruches Christi am herrlichsten bewährt. Den Menschen guten Willens, C. 7, 17, denjenigen, bei denen die Grundrichtung des Gemüthes darauf gerichtet ist den Willen Gottes zu thun, gewährt die ewige Liebe kraft unseres Ausspruches Vergebung der Schwachheitssünden, Bewahrung vor Bosheitssünden und läßt sie keine mehr als menschliche Versuchung betreten, 1 Cor. 10, 13. Die Sünden derer, bei denen die Grundrichtung die rechte ist, müssen, weit entfernt das Verhältniß zu Christo zu zerstören,

unter seiner schützenden Obhut dazu dienen dasselbe zu befestigen. Es ist ein kahler Trost: „wenn und so lange sie seine Schafe bleiben sind sie sicher.“ Das ganze Verlangen der Seele geht zunächst auf „eine Garantie gegen uns selbst.“ Daß eine solche hier vorliegt, das erhellt auch aus der Beziehung in der die Worte zunächst auf die vorliegenden Verhältnisse stehen. Daß bei dem Raubenden zunächst an die Pharisäer oder das antichristliche Judenthum zu denken ist, zeigt C. 10, 12. Da ist der Pharisäer der Wolf, welcher kommt um die Herde zu rauben und zu zerstreuen. In dem: Niemand wird sie aus meiner Hand reißen, liegt zunächst das Urtheil über dasjenige, was die „Satansschule“ (Apoc. 2, 9) gegen die damals keimende christliche Kirche unternahm. Wie sie alles aufbot die Glieder Christi von ihm zu trennen, zeigt der Brief an die Hebräer, zeigt auch schon was die Juden thaten um den Blindgebornen von Christo abwendig zu machen. Aus diesem Verhältniß nun, was Christus zunächst vor Augen hat, sehen wir deutlich, daß „die Garantie gegen uns selbst“ nicht auszuschließen, daß sie vielmehr die Hauptsache ist. Die Juden konnten nur dann die Schafe Christi aus seiner Hand reißen, wenn sie innerlich matt wurden, wenn ihr Glaube ausging, Luc. 22, 32. Gegen diesen gefährlichsten inneren Feind also muß den Schafen hier Hülfe verheißen werden.

V. 29. „Mein Vater, der sie mir gegeben, ist größer als Alle und Niemand kann sie aus meines Vaters Hand reißen.“ Jesus stand vor ihnen als Menschensohn. Die Behauptung, daß Niemand die Seinen aus seiner Hand zu reißen vermöge, konnte ihnen als lächerliche Anmaßung erscheinen. Jesus weist also auf eine anerkannte Macht hin, die hinter der seinen steht, die seines Vaters. Dieser hat ihm die Schafe gegeben und muß sie ihm auch bewahren. Sie aus seiner Hand reißen, hieße den Kampf gegen die Allmacht unternehmen. „Als Alle“, die es nämlich versuchen könnten sie mir aus meiner Hand zu reißen. Christum unter die Alle mitzubegreifen würde völlig thöricht seyn. In den Zusammenhang paßt nicht was zur Herabsetzung, sondern nur was zur Gleichstellung Christi mit dem Vater dient. Die Vulg. übersetzt: quod mihi dedit pater meus, majus est omnibus,

nach der Lesart: ὁ πατήρ μου ὃ δέδωκέ μοι μεῖζον πάντων ἐστί. ὃ δέδωκέ μοι ist aus C. 6, 39 eingedrungen. Dieser Fehler hat das μεῖζον nach sich gezogen. Letzteres als ursprünglich zu betrachten würde nur dann angehen, wenn es in bedeutenden Auctoritäten ohne ὃ δέδωκε vorkäme. Das Neutrum, etwas Größeres, eine größere Potenz hat etwas Fremdartiges. Da von feindlichen Personen und nicht von feindlichen Mächten die Rede ist, so ist es angemessen, daß auch Gott ihnen als Person gegenübertritt.

V. 30. „Ich und der Vater sind Eins." In dem Streite gegen die Arianer bildete dieser Ausspruch Christi den Mittelpunct der Schriftbeweise. Mit vollem Rechte wurde er als Beweis für die Wesenseinheit zwischen Christo und dem Vater geltend gemacht. V. 29 reichte nur dann hin zur Rechtfertigung des: „niemand kann sie aus meiner Hand reißen", wenn Christus im vollsten und wahrhaftigsten Sinne Gottes Sohn ist. Christus hatte sich in diesen Worten, wie besonders aus der Vergleichung der alttest. Grundstellen erhellt, eine über das menschliche Gebiet weit hinausgehende Macht beigelegt. Es kam also darauf an hervorzuheben, daß es im vollsten Ernste gemeint sey, wenn Jesus Gott seinen Vater genannt hatte, um so mehr da im Sprachgebrauche des A. T. die Sohnschaft Gottes so oft im untergeordneten Sinne, blos in Beziehung auf eine Liebe gleich der des Vaters zu dem Sohne vorkommt. In diesem Sinne wird z. B. Israel mehrfach Sohn Gottes genannt. Um solche niedere Vorstellungen auszuschließen wird hier gesagt: wir sind Eins, so daß kein anderer Unterschied zwischen uns besteht, wie der des Vaters und des Sohnes, gemeinsame Theilnahme an der Einen Gottheit. Jede beschränkende Auffassung wird dadurch ausgeschlossen, daß Jesus schon längst unter der Anklage stand, daß er sich Gott gleich mache, C. 5, 18. Angesichts dieser Anklage konnte Jesus nicht solches aussagen, was von seinen Gegnern nothwendig gemißdeutet werden mußte. Die Juden finden in dem, was Jesus hier von sich aussagt, wirklich eine Blasphemie. Wäre dies ein Mißverständniß, so würde die Schuld an ihm liegen. Auch Angesichts der zu erwartenden Mißver-

ständnisse in der Christenheit konnte Jesus sich nicht also aussprechen, wenn er nicht die volle Theilnahme an der Gottheit in Anspruch nehmen wollte. — Bezieht man diese Worte blos auf die Einheit der Gesinnung, wie die Socininer und leider auch der hier sich selbst untreu werdende Calvin*), so würde Christus hier am Schlusse herabsteigen von der Höhe, zu der er sich in V. 28 und 29 erhoben hatte. In V. 28 hatte er das stolze Wort gesprochen: „Niemand kann sie aus meiner Hand reißen." In V. 29 hatte er Gott seinen Vater genannt, was im vollsten Sinne genommen werden muß, wenn V. 29 jenes stolze Wort in V. 28 rechtfertigen soll, was kein bloßer Diener Gottes in seinem Reiche, auch ein Moses nicht, hätte sprechen können. Das: ich und der Vater sind Eines Sinnes, würde hienach ganz abfallen, während wir grade am Schlusse die Spitze erwarten, wie auch die Juden richtig erkannten, deren anderweitige Mißverständnisse, auf die man sich berufen will, geistliche sind, die nach der geistigen Seite, um die es sich hier handelt, gewöhnlich den ihrem Volke eigenthümlichen Scharfsinn bewähren. — Durch die Beschränkung auf die Einheit der Macht erreicht man nichts, da sie doch die Einheit des Wesens zur Grundlage haben würde. Ein reeller Grund ist aber für sie nicht vorhanden. Allerdings kommt die Macht Christi hier besonders in Betracht. Aber sie ist nur um so mehr gesichert, wenn sie auf die Einheit des Wesens mit dem Vater als auf ihre Grundlage zurückgeführt wird. Das Argument aus dem Zusammenhange, welches Lücke für diese Beschränkung geltend machte: „Jesus spricht hier von seiner Macht die treuen Seelen gegen jede Gefahr zu schützen. Wenn er aber nun als Grund davon(?) angibt, daß Er und der Vater Eins seyen, so kann dies eins seyn nur die Einheit der Macht seyn" beruht nicht auf richtiger Auffassung des Zusammenhanges. Jesus begründet zunächst nicht seine Macht, sondern er gibt an, in welchem Sinne er Gott seinen Vater genannt hatte. Die Beschränkung auf die Macht ist auch gegen V. 28. — Die

*) Neque enim Christus de unitate substantiae disputat, sed de consensu, quem cum patre habet, quidquid scil. geritur a Christo, Patris virtute confirmatum iri.

Einheit mit Gott im tiefsten Sinne darf um so weniger weg-erklärt werden, da sie schon im A. T. von dem Messias ausgesagt wird. Von besonderer Bedeutung sind hier die St. Sach. 13, 7, wo der höchste Gott seinen Hirten, den Messias, als „seinen Nächsten" bezeichnet, als durch geheime Einheit des Wesens mit ihm verbunden, vgl. Christol. z. d. St., C. 12, 10: „und sie blicken auf mich, den sie durchbort haben", wonach in dem Messias der Herr, der Schöpfer Himmels und der Erde, durchbort werden soll, C. 11, 13, wo Jehova den schlechten Lohn, der dem guten Hirten, dem Messias gegeben wird, den herrlichen Preis nennt, der ihm zuerkannt worden, der in dem Hirten in sein Eigenthum gekommen. — Die eigentlichen Parallelst. sind C. 16, 15. 17, 10, Stellen, durch welche die Beziehung auf die Einheit der Gesinnung, die liebende und schützende Absicht in Bezug auf die Schafe, ganz ausgeschlossen wird. Stellen, wie C. 17, 11: „damit sie eins seyen so wie wir", V. 21. 22 dürfen nicht dazu benutzt werden die Einheit zwischen Christo und dem Vater ihres tieferen Gehaltes zu entleeren. Aus der Unvollkommenheit des Abbildes, bei dem übrigens auch mehr ist als eine bloße Uebereinstimmung, die Einheit ihren realen Grund in der gemeinsamen Theilnahme an dem Heiligen Geiste hat, darf man nicht auf die gleiche Unvollkommenheit des Urbildes schließen. Sonst würde auch aus Matth. 5, 48 folgen, daß Gottes Vollkommenheit nur eine relative ist. — „Die ganze christliche Religion — sagt Quesnel — ist zuletzt auf diesen unerschütterlichen Grund aufgebaut, daß der, welcher es unternommen hat uns zu retten und zu Gott zu führen, gleicher Gott ist mit seinem Vater, obgleich er als Person wirklich von der seines Vaters verschieden ist. — — Es ist unsere Pflicht diese Wahrheiten anzubeten, uns im Glauben daran zu üben, Jesu Christo zu danken dafür, daß er, da er mit dem Vater Eins war von Ewigkeit, sich hat gefallen lassen mit uns eins zu seyn, d. h. Mensch zu seyn wie wir auf ewig." — Mit Recht haben die kirchlichen Ausl. bemerkt, auf die in der Einheit des göttlichen Wesens bleibende Zweiheit der Personen führe nicht blos das: ich und der Vater, sondern auch der Plural des Verbums und das ἕν nicht εἷς, vgl. 17, 22.

V. 31. „Die Juden trugen nun wiederum Steine, daß sie ihn steinigten.“ Es trat hier recht deutlich hervor, daß der Grund ihres Unglaubens nicht die Undeutlichkeit der Erklärungen Christi über seine Person war. Da er ihnen noch einmal recht klar und bar und herzandringend gesagt hat wer er ist, wollen sie ihn steinigen. — Wenn Jesus nicht Gottes Sohn im vollsten Sinne, der Gottheit theilhaftig war, so handelten die Juden recht. Es war ihnen in 3 Mos. 24, 10 f. zur Pflicht gemacht worden den Gotteslästerer zu steinigen. Als Gotteslästerung aber wird es betrachtet werden müssen, wenn ein sterblicher Mensch für sich die Gott allein gebührende Ehre in Anspruch nimmt. Πάλιν weist auf 8, 59. Βαστάζειν gibt die Vulg. durch sustulerunt wieder, aber es heißt im N. T. stets tragen. Es handelt sich hier nicht um eine förmliche gerichtliche Steinigung, sondern um einen Act der theokratischen Volksjustiz. Auch ist es nicht darauf abgesehen Jesum durch die Steinigung zu Tode zu bringen, das wäre ein Eingriff in die Rechte der Behörde gewesen, sondern die Absicht ist nur der von dieser Behörde zu verhängenden Strafe zu präludiren. Aus diesem so zu sagen symbolischen Character der hier vorbereiteten Steinigung erklärt es sich, daß die Juden bis zu dem Acte selbst nicht vorschreiten. Das bloße Herbeitragen der Steine leistete ziemlich dasselbe.

V. 32. „Jesus antwortete ihnen: Viele schöne Werke habe ich euch gezeigt von meinem Vater, wegen welches Werkes unter ihnen steinigt ihr mich?“ Jesus antwortet auf die symbolische Rede der Juden, welche in der von ihnen vorbereiteten Steinigung lag. Er hatte den Anspruch Gottes Sohn zu seyn durch seine Thaten als begründet erwiesen. Wenn also die Juden ihn wegen dieses Anspruches steinigen wollten, so war dies nicht anders, als wenn sie ihn wegen dieser Thaten steinigen wollten, die von dem Anspruche gar nicht losgetrennt werden können. Die Steinigung gebührte nur dem unbewiesenen thatenlosen Anspruch. Sie gegen den bewiesenen thatenreichen zu richten, fällt unter das Gericht in 5 Mos. 32, 6 f. und Micha 6, 3 f. „Viele schöne Werke“: Johannes hat nur über einige berichtet. Wir sehen auch hier, daß die Voraussetzung seines

Evangeliums andere Evangelien sind, welche eingehend über die „schönen Werke" berichten, denen Christus bei ihm eine so hohe Bedeutung beilegt. „Habe ich euch gezeigt": Jesus spielt an auf Ps. 78, 11. 12: „Und sie vergaßen seine Thaten und seine Wunder, die er sie sehen ließ. (LXX: ἔδειξεν αὐτοῖς.) Vor ihren Vätern that er Wunder im Lande Aegypten, auf dem Gefilde Zoans." Jesus hat ihnen gewährt was einst Jehova ihren Vätern. „Von meinem Vater", Meyer: „welcher in mir ist und von welchem sie daher durch mich ausgehen." „Wegen welches Werkes unter ihnen": jedes einzelne reclamirt laut gegen das Bezeigen der Juden und stellt es als Frevel dar. „Steinigt ihr mich": dies geschah soviel als bereits wirklich: denn ein kräftiger Wille ist so gut als die That. Innerlich war es bei ihnen schon erfüllt.

V. 33. „Antworteten ihm die Juden und sprachen: wegen eines schönen Werkes steinigen wir dich nicht, sondern wegen Gotteslästerung, und daß du, der du ein Mensch bist, dich selbst zu Gott machst." Die Juden trennen, was nicht getrennt werden darf, die Werke und die auf den Werken ruhenden Worte. Calvin bemerkt mit Recht: Et vera erat haec blasphemiae definitio, si nihil aliud quam homo fuisset Christus: tantum in eo peccant, quod Divinitatem, quae in miraculis conspicua erat, cernere non dignantur. „Gott", ohne Artikel, bezeichnet den Gattungsbegriff, Gott im Gegensatze gegen Mensch und Engel. Θεόν ist gleich ἴσον τῷ θεῷ in C. 5, 18. Da ist ὁ θεός mit dem Artikel der bestimmte allerhöchste Gott in Person. „Darf man sich wundern — bemerkt Quesnel — wenn man oft die sichersten Wahrheiten in dem Munde der Menschen für Irrthümer hält, nachdem man gesehen hat, daß Jesus Christus als Gotteslästerer behandelt wurde, weil er Wahrheiten verkündet hatte, welche bewährt wurden durch die Kraft des Geistes, der in ihm war und bestätigt durch so viele Wunder?"

In der Antwort auf die Anklage der Juden in V. 34—38 „weist Jesus das ihm vorgeworfene Verbrechen zurück, nicht indem er verneint, daß er Gottes Sohn sey, sondern indem er erweist, daß dies mit Recht gesagt worden" (Calvin). Der Jüdische

Anstoß war nicht sowohl gegen die Idee eines Gottmenschen überhaupt gerichtet als dagegen, daß der Anspruch Gottes Sohn zu seyn speciell von Christo erhoben wurde, dessen Joch sie nicht auf sich nehmen wollten. Hiernach kann, was in V. 34—36 geltend gemacht wird, nur die Bedeutung eines Einganges haben, der eigentliche Beweis folgt erst in V. 37. 38. Es mußte aber die Gemüther für die Annahme dieses Beweises empfänglich machen, wenn vorher gezeigt wurde, daß ein starrer Dualismus zwischen Gott und Mensch, in welchen sich zu verrennen sehr nahe lag, wenn man einmal durchaus diesen Gottmenschen los seyn wollte, die heilige Schrift nicht für sich, sondern gegen sich hat, daß die Menschwerdung Gottes in ihr schon vorgebildet ist.

V. 34. „Jesus antwortete ihnen: steht nicht geschrieben in eurem Gesetz: ich habe gesagt: ihr seyd Götter." Die angeführte Stelle ist Ps. 82, 6: „Ich habe gesagt: ihr seyd Götter und Söhne des Höchsten ihr Alle." Der Name des Gesetzes eignete ursprünglich nur den Büchern Mose's. Er wurde aber auch auf die übrigen Bücher des A. T. übergetragen, nicht etwa wie gewöhnlich angenommen wird, a potiori, sondern weil diese die normative Bedeutung mit ihm theilen, 2 Tim. 3. 16. Daß das der wirkliche Grund ist, erhellt daraus daß überall wo diese Bezeichnung sich findet, die Hinweisung auf die canonische Dignität sich als zweckdienlich erweist, vgl. 12, 34. 15, 25. Röm. 3, 19. Daß hier die Psalmen absichtlich und in dem bezeichneten Sinne unter dieser Formel angeführt werden, zeigt das hinzugefügte ὑμῶν — in euren Psalmen, das würde nicht passen. Dem: in eurem Gesetze, entspricht das: „die Schrift kann nicht gebrochen werden" in V. 35. Beides weist darauf hin, daß die Juden sich dieser unverbrüchlichen Auctorität nicht entziehen können. Grundlagen für solche Bezeichnung liegen schon in den Psalmen selbst vor. Ihre Verfasser nehmen nicht minder wie Moses für sich die Inspiration und die darauf ruhende normative Bedeutung ihrer Worte in Anspruch. Um nur Einiges anzuführen, Assaph bezeichnet in Ps. 78, 1 die Worte seines Mundes als „sein Gesetz", weil er sich bewußt ist, daß durch seinen Mund nicht anders als durch den Mose's der höchste Gesetzgeber redet.

In Ps. 50 läßt er diesen höchsten Gesetzgeber wie einst auf Sinai erscheinen und führt ihn durch den ganzen Psalm redend ein, um darauf hinzuweisen, daß die Herstellung des wahren Sinnes des gemißdeuteten Gesetzes nicht minder Gott zum Urheber und somit unbedingt verpflichtende Bedeutung hat, wie die erste Gebung desselben. In Ps. 49, 4 sagt der S., in dem Bewußtseyn, daß ein höherer Geist aus ihm redet als der eigne, wovon die gesetzgebende normative Bedeutung seiner Worte die unmittelbare Folge ist: „mein Mund wird Weisheit reden und das Sinnen meines Herzens ist Einsicht", eig. Weisheiten und Einsichten, der doppelte Plural weist darauf hin, daß hier Weisheit und Einsicht in der höchsten Potenz vorliegt, wie sie aus menschlichem Boden nicht erwachsen kann. In V. 5 sagt er: „neigen will ich dem Gleichniß mein Ohr", und gibt sich dadurch als bloßen Empfänger einer von oben stammenden Mittheilung zu erkennen, als bloßen „Hörer göttlicher Rede", 4 Mos. 24, 4. In Ps. 110, 1 führt das: „es spricht der Herr", womit der Ps. beginnt darauf, daß er den Character eines Gesetzes hat, was nur die Wahl läßt zwischen Gehorsam und Strafe. Nicht minder wie die Psalmen nehmen auch die Proverbien für sich den Character des Gesetzes in Anspruch. In C. 3, 1 spricht die Weisheit: „mein Sohn vergiß nicht mein Gesetz und meine Gebote bewahre dein Herz", vgl. V. 4, 2. In Bezug auf die Propheten ist z. B. Jes. 1, 10 zu vergleichen. — „In eurem Gesetze": dem Gesetze, dessen verbindliche Kraft ihr anerkennt, vgl. 8, 17. Es galt die Juden aus dem Gesetze zu überführen, darum wird nur seine Auctorität für die Juden geltend gemacht. Daß auch Jesus diese Auctorität anerkennt, liegt hinreichend darin, daß er sie geltend macht. Die Behauptung von Rothe, Stud. und Crit. 60 S. 65, Jesus bezeichne das alttest. Gesetz ganz unbedenklich als das den Juden im Gegensatz gegen ihn angehörige, bringt Jesum mit sich selbst in Widerspruch, und hat überdem die ganze Stellung gegen sich, welche Jesus zum Gesetze einnimmt, vgl. z. B. Matth. 5, 17 f. Joh. 5, 39. 45 f. — Das: „ich habe gesagt", weist hin auf gewisse allgemein bekannte Aussprüche, in denen die Obrigkeit und speciell das Richteramt mit

dem Namen Elohim bezeichnet wird. Diese Stellen finden sich in den Büchern Mose's. Die Gottheit dieser Bücher ist mittheilsam, nicht sich in sich verschließend, nicht sich in unbedingter Transscendenz gegen die sublunarische Welt absperrend. Gleich in ihrem ersten Abschnitte wird gelehrt, daß Gott den Menschen nach seinem Bilde geschaffen, ihn zu seinem Stellvertreter auf Erden eingesetzt habe. Speciell aber werden in dem Mosaischen Gesetze alle diejenigen, die zu befehlen und zu richten und schlichten haben, alle denen in irgend einer Beziehung Ehrfurcht und Ehrerbietung gebührt, als Repräsentanten Gottes auf Erden geheiligt. (Lampe: in quacunque potestate terrena divinae majestatis quaedam umbra est.) Die Grundlage bildet das zur ersten Tafel gehörende Gebot die Eltern zu ehren: Gott soll nicht blos an sich geehrt werden, sondern auch in allen Oberpersonen — denn diese werden durch die ursprünglichsten unter ihnen, die Eltern repräsentirt. Auf der Grundlage dieses Gebotes erhebt sich die Verordnung der Ehrfurcht gegen die Greise, 3 Mose 19, 32, die Verordnung in 2 Mos. 22, 27, wonach man in den Regenten den Abglanz der Majestät Gottes erkennen soll. Besonders aber wird das Volk angeleitet in den Richtern hinter dem niederen menschlichen Vordergrund den erhabnen göttlichen Hintergrund zu erblicken: das Gericht ist Gottes, 5 Mos. 1, 17, wer vor dasselbe tritt, tritt vor Gott, 2 Mos. 21, 6. 22, 7. 8. Diese Aussprüche hat der Psalmist im Auge. Er geht über dieselben insofern hinaus, als dort der Name Elohim, Gott, nur der Gott repräsentirenden richterlichen Behörde im Allgemeinen, in dem Psalme dagegen in dem: inmitten der Götter richtet er, V. 1, und in dem hier angezogenen Worte: ich habe gesagt: ihr seyd Götter, den einzelnen richterlichen Personen beigelegt wird. Dies ist der Grund, weshalb der Herr hier gegen die Juden nicht jene Grundstellen des Gesetzes geltend macht, sondern den auf ihnen ruhenden und ausdrücklich auf sie zurückweisenden Ausspruch des Psalmisten. Jesus hatte als Einzelner sich göttliche Würde beigelegt. Die Anklage lautete: Du machst dich selbst zu Gott. Dagegen erweist Jesus daß auch die Schrift einzelne Menschen Götter nennt. Wenn aber Jesus auch zunächst

sich nur auf die Psalmenstelle beruft, so bilden doch die Mosaischen Aussprüche den Hintergrund. Das Argument ist trefflich geeignet dem starren Dualismus von Gott und Mensch einen Stoß zu versetzen, in welchem einen Stützpunct zu suchen der Pharisäischen Opposition gegen den ihnen widerwärtigen Gottmenschen sehr nahe lag. Berleb. B.: „Gegen des Messiä Amt sind die Aemter auf Erden nur Schattenämter und doch heißen die Menschen in solchen Aemtern Götter. Damit hat Gott von Anfang gleich euer Volk gewöhnen wollen weiter zu denken." Mit Recht bemerkt Lücke: „der gelehrtere Anfang der Vertheidigung setzt voraus, daß die Gegner kein wüthender roher Volkshaufe waren, sondern voran wenigstens die Pharisäer standen."

V. 35. „Wenn er jene Götter nannte, an welche das Wort Gottes erging und die Schrift nicht gebrochen werden kann: V. 36. Sprechet ihr denn zu dem, welchen der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat: du lästerst, weil ich sagte: ich bin der Sohn Gottes?" Anton: „Ist das keine Blasphemie bei solchen, die nach dem Wesen nichts mehr als bloße Menschen sind, wie sollte es denn eine Blasphemie seyn, bei dem, der ganz was anders ist?" Εἶπε, nach Mehreren der νόμος, der Sache nach die Psalmenstelle, besser aber Gott, in der Psalmenstelle. Denn εἶπε nimmt das εἶπα wieder auf. Das „Wort Gottes" ist das in Ps. 82, 6 vorliegende, was in dieser Form nur dem Psalmisten angehört, in der Sache aber auf den Pentateuch zurückgeht. Die Worte: „und die Schrift nicht gebrochen werden kann", dienen dazu die Beweiskraft des Argumentes in das Licht zu stellen. Wenn es also unläugbar in der Schrift steht, so werden sich auch die Juden der Anerkennung nicht entziehen können. Denn sie werden nicht so gottlos seyn wollen zu behaupten, daß die Schrift gebrochen werden könne, womit Alles aufhören würde. Wer die Auctorität der Schrift brechen oder schmälern wollte, träte damit aus dem Gebiete Gottes und seines Reiches ganz heraus. „Die Schrift" kann nur den damaligen Canon des A. T. bezeichnen. Es steht fest, daß der Umfang desselben mit dem, den bis auf den heutigen Tag der Canon des A. T. hat, zusammenfällt. Λύειν hier ist gleich ἀκυροῦν in Matth. 15, 6

ungültig machen. Man löst die Schrift wenn man das in ihr enthaltene durch Wort oder That für ungültig erklärt, vgl. 5, 18. 7, 23. Matth. 5, 19. Sachlich parallel ist Matth. 5, 18: ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου ἕως ἂν πάντα γένηται. Dort ist zwar zunächst von dem Gesetze im engern Sinne die Rede. Diesem hat aber Jesus die ganze übrige Schrift in Bezug auf die unbedingt normative Bedeutung schon in V. 34 gleichgestellt, indem er die Psalmen unter dem Namen des Gesetzes anführt. Sachlich parallel ist auch Matth. 22, 43: πῶς οὖν Δαυὶδ ἐν πνεύματι κύριον αὐτὸν καλεῖ. Denn die Inspiration, welche Jesus dort den Psalmen und also überhaupt der heiligen Schrift beilegt — denn daß die Psalmen nur als Theil des Ganzen in Betracht kommen zeigt jedes γέγραπται des Herrn — hat das nicht gebrochen werden können zur unmittelbaren Folge. Man kann darüber streiten, ob kleine Verstöße in rein äußerlichen Dingen durch das: die Schrift kann nicht gebrochen werden, ausgeschlossen seyen. Aber um „vereinzelte geographische und chronologische Bestimmungen" handelt es sich in Wahrheit in dem Kampfe der Zeit nicht. Diese werden nur vorgeschoben um einem das Wesentlichere betreffenden Dissensus von der Schrift freien Spielraum zu bereiten. Diesen aber versagt der Herr hier so bestimmt wie nur möglich. Er beruft sich auf die Unverbrüchlichkeit der Schrift nicht in einer Grund- und Wesenslehre, sondern in einer Nebensache, in Bezug auf eine bloße Ausdrucksweise, ferner in Bezug auf eine Schriftgattung, bei welcher der Natur der Sache nach das Subjective durchaus vorwalten muß. Gilt der Satz: die Schrift kann nicht gebrochen werden, in Bezug auf die Psalmen, wie viel mehr denn in Bezug auf Moses und die Propheten? Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß die Schrift gebrochen wird, wenn man z. B. behauptet, die Psalmen athmen den Geist der Rache, das Hohelied sey ein gewöhnliches orientalisches Liebesgedicht, es kommen in den Propheten unerfüllte Weissagungen vor, oder wenn die Mosaische Abfassung des Pentateuches bestritten wird, welche die Grundlage seiner Inspiration bildet, wenn speciell behauptet wird, das Deuteronomium

sey nicht von Moses, das sich überall selbst von Moses ableitet, bei dem also klar die Alternative vorliegt: entweder Moses ist Verfasser, oder ein Betrüger, welcher den Namen Mose's gemißbraucht hat. Behauptungen wie die, es liege hier höchst wahrscheinlich eine bloße argumentatio ad hominem vor, die Jesus vom Standpuncte seiner schriftgelehrten Gegner führe, jedenfalls aber beziehe sich die Unverbrüchlichkeit nicht auf die Schrift als solche sondern auf die in ihr niedergelegte Offenbarung (Rothe), sind bloße Ausflüchte, die hinter dem gegenwärtigen Stande der Entwickelung der Gegensätze zurückbleiben. Daß das: die Schrift kann nicht gebrochen werden, die Inspiration zur Voraussetzung hat ist für jeden, der sehen will, klar. — Durch das Heiligen und in die Welt Senden wird an sich das Wesen Christi nur sehr unvollkommen bezeichnet. Die Heiligung bezeichnet die Aussonderung zu dem Dienste Gottes in seinem Reiche, vgl. mit Jerem. 1, 5: „bevor du hervorgingest aus Mutterschoße habe ich dich geheiligt", Röm. 1, 1 und Gal. 1, 15: „Gott, der mich ausgesondert hat vom Mutterleibe an." Das ἡγίασε an sich also weist gar nicht auf die besondere Hohheit der Mission hin. Es steht auch bei solchen Dienern des göttlichen Rathes, welche bewußtlos ihre Mission vollbringen, Jes. 13, 3 heißt es von den Medern, welche dem Chaldäischen Weltreiche ein Ende machen sollen, „ich habe entboten meine Geheiligten." Bedeutsamer ist allerdings das: „und in die Welt gesandt hat." Das konnte von einem Menschen nicht stehen, es setzt die vorangegangene himmlische Existenz voraus, vgl. zu 1, 9, aber gegen das Gebiet der Engel wird das Gebiet Christi auch durch diese Redensart an sich nicht abgegränzt. Alles kommt darauf an, daß man das ὁ πατήρ scharf ins Auge faßt. Die Hohheit des Werkes liegt darin, daß es der Sohn ist, den der Vater heiligt. Es heißt nicht Gott, sondern der Vater, nicht der allgemeine Vater, sondern sein Vater, wie die Correspondenz des „Sohnes Gottes" zeigt. Es ist s. v. a.: sagt ihr denn von dem Sohne, den der Vater geheiligt hat. — Jesus acceptirt das: „du machst dich selbst zu Gott." Auch die Juden verstanden dies nicht anders als so, daß Jesus sich zum Sohne Gottes im vollen und eigent-

lichen Sinne mache, vgl. 5, 18: πατέρα ἴδιον ἔλεγε τὸν θεόν, ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ. Daran, daß Jesus den Vater verdrängen und sich an seine Stelle setzen wolle, konnte ihnen kein Gedanke kommen. Ihr Vorwurf gründete sich ja auf das Wort: „ich und der Vater sind eins", in welchem Jesus sich ausdrücklich vom Vater unterschied und sich auf die Behauptung beschränkte mit dem Vater eins zu seyn. Daß aber in der Aussage: ich bin Sohn Gottes zugleich liegt: ich bin Gott, daß Jesus nicht etwa sagen will: ich habe nicht behauptet Gott, sondern nur Sohn Gottes zu seyn, erhellt daraus, daß nur so die Psalmenstelle paßt, in der nicht von Söhnen Gottes, sondern von Göttern geredet wird: wenn schon jene Götter genannt werden in dem unverbrüchlichen Gottesworte, wie sollte ich nicht vielmehr Recht haben mich Gott zu nennen? Daß der Sohn Gottes als solcher Gott ist, darauf führt auch das richtig verstandne: „ich und der Vater sind eins", V. 30, das Jesus doch nicht kann zurücknehmen wollen, und ebenso das: „in mir der Vater und ich in ihm", V. 38, wonach die Existenzen des Vaters und des Sohnes sich völlig decken, nur mit dem Unterschiede daß der Vater der Vater und der Sohn der Sohn ist. Eine Beschränkung, wenn sie stattfinden sollte (de Wette: „er substituirt auf Veranlassung des Mißverständnisses in V. 33 dem Begriffe der Einheit mit dem Vater den des Sohnes Gottes") wäre auch viel zu leise angedeutet. Hätten die Juden Jesu mehr beigelegt, als er selbst in Anspruch nahm, so hätte er im Angesichte dessen, der seine Ehre keinem Anderen gibt, den lebhaftesten Protest erheben müssen. Jedes Ueberschreiten der Gränze ist hier Frevel. Die Juden in ihrem Eifer für die Ehre Gottes wären hier im Rechte gegen Jesum.

In V. 37. 38 gibt Jesus seiner Beweisführung die nothwendige Ergänzung. Die Juden konnten antworten, das stehe eben in Frage, ob „der Vater" ihn geheiligt und in die Welt gesandt habe. Bis dahin war nur erwiesen, daß die Sache nicht von vornherein undenkbar sey, daß Menschheit und Gottheit nicht reine Gegensätze. Jesus zeigt nun unter Berufung auf seine Werke, daß das nach der Schrift Mögliche auch wirklich sey.

„Wenn ich nicht thue die Werke meines Vaters, so glaubt mir nicht. Wenn ich sie aber thue, so glaubt doch den Werken, wenn ihr mir nicht glauben wollt, auf daß ihr erkennet und glaubet, daß in mir der Vater und ich in ihm." Die „Werke meines Vaters" sind die Werke, die mein Vater thut, vgl. zu C. 9, 3. 6. (Lyser: non solum similia et aequalia sed eadem cum patre.) Jesus setzt einen Fall, der in der Wirklichkeit gar nicht eintreten konnte. Der Sohn konnte nur in Begleitung der Werke des Vaters auftreten. Man konnte einwenden, daß ähnliche Werke auch andere Diener Gottes in seinem Reiche, z. B. Moses, vollbracht haben, ohne deshalb Gott zu seyn. Allein theils überstiegen die Werke Christi bei Weitem Alles was in der früheren Zeit geschehen war, vgl. 9, 32, auch die großartigen Thatsachen der Mosaischen Zeit, bei denen, wie in meiner Schrift: Aegypten und die Bücher Mose's nachgewiesen wurde, überall ein natürlicher Anknüpfungspunct vorhanden war, theils hatten die früheren Gottesgesandten sich selbst für bloße Diener und Werkzeuge Gottes erklärt. Die Werke dienen zunächst nur zur Bewährung desjenigen, was der, welcher sie vollbringt, über sein Verhältniß zu Gott aussagt. Ganz besonders aber ist der Zusammenhang der Werke Christi mit der Hohheit seiner Person ins Auge zu fassen, als deren Ausstrahlungen sie sich überall kundgeben, und die für sich allein schon hinreicht dem Glauben eine solide Basis zu geben. — Das: „wenn ihr mir nicht glauben wollt", V. 38, weist darauf hin, daß man zunächst Christo selbst glauben soll, daß seine ganze Persönlichkeit den eigentlichen Glaubensgrund bildet, daß es nur eine Concession an die Schwäche ist, wenn Christus sich auf die Werke beruft, welche freilich nicht fehlen können, vgl. C. 14, 11. Das: damit ihr *erkennet* und glaubet, weist darauf hin, daß aller von der Schrift verlangte Glaube nicht ein blinder, ein Köhlerglaube, sondern ein vernünftiger, auf Thatsachen basirter ist, vgl. zu 6, 69. Auch insofern sich der Glaube nur auf die Persönlichkeit Christi basirt, ist er doch ein *erkennender* Glaube. Hier aber bezieht sich das γνῶτε speciell auf die Werke. Auch nach dieser Seite hin ist der Glaube an Christus bis auf den heutigen Tag ein erkennender. Die Werke, welche Christus

während seines Erdenlebens verrichtete, werden bei weitem überboten durch seine bis auf den heutigen Tag fortdauernden Wirkungen unter den christlichen Völkern. Die Lesart Lachmanns und Tischend.: ἵνα γνῶτε καὶ γινώσκητε gibt keinen erträglichen Sinn. „Daß in mir der Vater und ich in ihm": es heißt nicht ὁ θεός, sondern ὁ πατήρ. Gott ist in mir, das könnte auch ein heiliger Mensch sagen. Als Vater dagegen ist Gott nur in Christo, vgl. 14, 10, so daß wer ihn sieht, den Vater sieht, 14, 9. Dadurch daß das Eins seyn des Vaters mit dem Sohne sich in den Gläubigen nachbilden soll, 17, 21, verliert es nichts von seinem specifischen Character.

V. 39. „Sie suchten nun wiederum ihn zu greifen, und er entkam aus ihrer Hand." Πάλιν kann nicht auf 7, 30. 44 zurückgehen, wo berichtet wird, daß die Juden Jesum greifen wollten. Das steht zu fern. Es geht auf V. 31. Wenn die Juden dort Steine herbeiholen, so ist die Absicht Jesum zu greifen damit als verbunden zu denken. Denn das Greifen gehört zum Steinigen, das nicht mit einem gewöhnlichen mit Steinen werfen verwechselt werden darf. Die Rede, wodurch Jesus sie anderen Sinnes zu machen suchte, fruchtete nichts, sie kamen wieder auf ihren ersten Anschlag zurück. „Aus ihrer Hand": aus ihrer Gewalt. Wie er aus ihr entkam, wird nicht gesagt. Eben deshalb ist an eine Wunderwirkung nicht zu denken. Der Dualismus lähmte den Entschluß der Feinde und hielt ihre Hände. Die Erscheinung des Heilandes war eine so imponirende, daß auch bei den Verhärteten die besseren Regungen nur nach und nach unterdrückt werden konnten. Als dies Ziel endlich erreicht war tödteten sie in Christo sich selbst.

## C. 10, 40 — 42.

### Christus zu Bethabara.

Es ist die Weise des Johannes der Verstockung der Juden die heilsame Wirkung der Predigt Christi bei der Auswahl gegenüber zu stellen. Bei dem Vorgange am Enkänienfeste war die Auswahl nicht zu Worte gekommen. Die bessere Seite mensch-

lichen Wesens kam aber bald darauf zur Erscheinung. Darüber wird hier berichtet. „Da der Tempel Gottes zur Räuberhöhle geworden, so wurde die Kirche Gottes an einem obscuren Orte gesammelt.“

V. 40. „Und er ging wiederum jenseits des Jordans an den Ort, wo Johannes zuerst getauft hatte und blieb dort.“ Der Ort ist Bethabara, vgl. zu 1, 28. Zuerst, im Unterschiede von dem zweiten Tauforte in C. 3, 23. Weshalb Jesus von Jerusalem wegging, das liegt klar genug im Vorigen. Jesus sollte und wollte in Jerusalem sterben, aber erst am Passa. Da seine Stunde noch nicht gekommen, so ging er vorläufig der gesteigerten Wuth seiner Feinde aus dem Wege. Warum ging er aber grade nach Bethabara? Den Grund ersehen wir aus dem Erfolge. Johannes hatte dort sein erstes Zeugniß von Christo abgelegt. Das mußte dadurch, daß Christus sich an diesen Ort begab, in den Gemüthern des Volkes wiederaufleben. — V. 41. „Und Viele kamen zu ihm und sprachen: Johannes hat zwar kein Zeichen gethan, Alles aber was Johannes von diesem sagte, war wahr. V. 42. Und es glaubten dort Viele an ihn.“ „Und sprachen“ nicht etwa zu Jesu, sondern in ihrem Herzen und untereinander. Sie legen das Motiv dar, was sie zu Christo hinführt. Was sie aussagen, soll zunächst dem Johannes zur Ehre gereichen. Aber was zunächst zur Anerkennung des Johannes gesagt wird, schließt zugleich die Anerkennung Christi ein. Johannes hat zwar kein Zeichen gethan, aber er hat sich dadurch hinreichend als Mann Gottes bewährt, daß sich was er von Christo sagte als wahr erwiesen hat. Obgleich sie wahrscheinlich durch die Zeichen Christi zu der Erwägung geführt wurden, daß Johannes kein Zeichen gethan habe, so liegt doch die Absicht fern, durch diese Bemerkung Johannes gegen Christum herabzusetzen. Das gehörte hier nicht zur Sache, und wäre um so weniger angebracht gewesen, da es galt Johannes möglichst hoch zu stellen um sein Zeugniß von Christo zu heben. Πάντα ὅσα, alles was nur immer: sie bleiben nicht bei dem stehen, was Johannes zu Bethabara gesprochen. Sie nehmen auch das weit eingehendere Zeugniß hinzu, welches er in Aenon abgelegt

hatte, C. 3, 23 f. Anton: „Diese conferirten und collationirten Alles fein und so wurden sie überzeugt; die machten es folglich besser als jene. War das nun diesen möglich, warum nicht auch jenen?"

---

## C. 11, 1 – 46.

### Die Auferweckung des Lazarus.

Wir beginnen hier mit der Untersuchung der Frage, ob die Sünderin in Luc. 7, Maria Magdalena und Maria die Schwester des Lazarus verschiedene Personen sind oder nur verschiedene Bezeichnungen derselben Person. Das Resultat dieser Untersuchung ist für die Erklärung dieses Abschnittes von durchgreifender Bedeutung.

Das ältere geschichtliche Material für diese Frage gibt Deyling in den observ. s. III S. 291 f. Clemens von Alexandria nimmt nur eine Salbung Christi an, welche er der Sünderin zuschreibt. Tertullian sagt die Sünderin habe durch die Salbung der Füße des Heilandes sein Begräbniß vorbedeutet und vorgebildet, und identificirt also die Sünderin mit der Schwester des Lazarus. Origenes (tract. 35 in Matth., de la Rue III p. 892) bemerkt: „Viele meinen, daß die vier Evangelisten von ein und demselben Weibe erzählt haben." Er selbst erklärt sich gegen diese in seiner Zeit gangbare urchristliche Meinung.*) Der Hauptgrund, den er dagegen anführt: „Es ist nicht glaublich, daß Maria, welche Jesus liebte, die Schwester der Martha, welche das bessere Theil erwählt hatte, eine „Sünderin in der Stadt" gewesen seyn sollte", übt noch bis auf den heutigen Tag bei den meisten bestimmenden Einfluß, obgleich dieser Grund gerichtet

---

*) Origenes bleibt sich aber selbst nicht gleich. In dem tract. 12 in Matth. opp. 3 S. 516 geht er von der Voraussetzung der Identität der Sünderin, der Maria des Lazarus und der Maria Magdalena aus. Ein eigentlicher Widerspruch ist das nicht. Orig. folgt an der ersteren St. der Tradition, an der andern trägt er seine eigne Hypothese vor, die er eben nur als solche betrachtet.

ist durch das, was der Heiland, der in die Welt gekommen die Sünder selig zu machen, der Zöllner und Sünder Freund, in Lc. 7 zu dem Pharisäer Simon sagt. (Lücke z. B. sagt: „Das Wort ἁμαρτωλός in Luc. 7, 37 ist so widerspenstig, daß man sich schwerlich länger als einen Augenblick mit dieser Ansicht befreunden wird.) Irenäus hat man ohne Grund für die Unterscheidung zwischen der Sünderin und Maria angeführt. Chrysostomus aber in der 62. Homilie zu Johannes tritt ganz in die Fußtapfen des Origenes. „Maria — sagt er — die Schwester des Lazarus, welche Christum salbte, ist nicht die Buhlerin, sondern eine andere, ehrbar und rechtschaffen."

Während es der Griechischen Kirche nach dem in ihr waltenden von der heidnisch-Griechischen Moral mannigfach berührten Geiste schwer werden mußte sich in die Identität der Sünderin und der Maria des Lazarus zu finden, gelangte dieselbe in der Lateinischen Kirche, besonders durch die Auctorität Gregors des Gr., zur unbedingten Herrschaft. In dem Brevier liegt die Voraussetzung zu Grunde, daß was von der Sünderin, von Maria Magdalena und von der Maria des Lazarus erzählt wird, sich Alles auf Eine Person bezieht. Die Antiphone auf das Magnificat an dem auf den 22 Juli fallenden Feste der h. Maria Magdalena lautet: „Jesus Christus ist in die Welt gekommen die Sünder selig zu machen. Und der es nicht verschmähte von Maria der Jungfrau geboren zu werden, hielt es nicht für seiner unwürdig sich von Maria der Sünderin berühren zu lassen. Das ist jene Maria, der viele Sünden vergeben sind, weil sie viel liebte. Das ist jene Maria, welche den von den Todten Auferstandenen zuerst von Allen zu sehen gewürdigt war."*) In der Katholischen Kirche Frankreichs erhob sich gegen diese Ansicht im 17 Jahrhundert eine bedeutende Opposition. Die Vertheidiger der Identität schienen auf dem gelehrten Gebiete völlig besiegt zu seyn. Es kam so weit, daß in einer Reihe von Diöcesen, die Pariser an die Spitze, in den neuen Ausgaben des

*) In einem gangbaren Katholischen Kirchenliede heißt es: Maria soror Lazari, quae tot commisit crimina, ab ipsa fauce tartari, redit ad vitae limina.

Breviers Alles getilgt wurde, was sich in dem Officium der h. Maria Magdalena auf Luc. 7 und auf die Maria des Lazarus bezog *), ein merkwürdiges Beispiel der auch in der Katholischen Kirche gegen die Einheit und Gebundenheit sich geltend machenden Mannigfaltigkeit und Freiheit. Bald aber nachdem jene Aenderung vorgenommen war, erhob sich eine Reaction und die altkatholische Ansicht erhielt wieder die Oberhand.

In der Theologie der Kirchen der Reformation war die gangbare Ansicht die, daß die Sünderin, Maria Magdalena und die Maria des Lazarus drei verschiedne Personen seyen. Sie wurde z. B. von Lyser, Calov, Bengel vertreten. Es versteht sich von selbst daß bei Männern solcher Richtung die Pharisäische Abneigung gegen die „Sünderin" nicht mitwirken konnte. Erst in der rationalistischen Zeit machte sich diese Abneigung wieder geltend. Sie ging da ein Bündniß ein mit einem sentimentalen Interesse. Man wollte den garstigen Pharisäer Simon nicht in „die lieblich verbundene Hausgemeinde der drei Geschwister in Bethanien" eindringen lassen. Wenn man die Sünderin, Maria Magdalena und die Maria des Lazarus identificirt, so gewinnt der Familienkreis dort ein wesentlich verschiednes Aussehen. Zur Seite Marthas tritt als ihr Gemahl, dem sie vielfach zu Gefallen leben muß, die überaus widrige Persönlichkeit des Simon. Maria, die man sich gewöhnt hat als eine stille in sich gekehrte Seele zu betrachten, die ihr reines Herz dem Heilande aufgeschlossen habe, „wie die zarten Blumen willig sich entfalten und der Sonne stille halten", wird zu einem „Weibe wild und unbändig", die erst in Christo die Stillung des Aufruhres ihrer Leidenschaften gefunden hat und wie krampfhaft an ihm festhält um nicht wieder aus einem stillen Meere ein wildes zu werden. Lazarus hat wahrscheinlich eine ähnliche Entwickelung durchgemacht. Er ißt, nachdem er das Leben des verlorenen Sohnes geführt, im Hause seines Schwagers das Gnadenbrot und Christus liebt ihn nicht wegen seiner natürlichen Liebenswürdigkeit, nicht

*) Dem Verf. liegen zwei Ausgaben vor, in denen diese Verstümmelung vorgenommen ist, das Brevier von Nancy und das von Metz.

als das Vorbild solcher, die in der Taufgnade beharrt haben, sondern als derjenige, der gekommen ist das Verlorene zu suchen und sich freut wenn er es gefunden. In solchen Wechsel können sich Manche schwer finden. Anderen freilich wird Bethanien nur noch lieber werden, wenn bei unbefangener Untersuchung sich ergibt, daß jene idyllische Ansicht auf Täuschung beruht. Sie werden dann dort Trost holen können für das Drückende in ihren eignen Verhältnissen, für schmerzliche Erinnerungen aus ihrer persönlichen Lebensentwickelung.

Es hat nicht an solchen gefehlt, welche zwischen den beiden entgegengesetzten Ansichten zu vermitteln gesucht haben. An ihrer Spitze steht Grotius, welcher zu Matth. 26, 6 die Identität der Sünderin bei Luc. 7 mit der Maria des Lazarus behauptet, dagegen aber zweifelt ob die Maria des Lazarus mit Maria Magdalena identisch sey. Die Gründe, welche er für die jetzt allgemein anerkannte Identität der Salbung bei Matthäus, Marcus und Johannes, und die fast ebenso allgemein bestrittene Identität der Salbung bei Lucas in C. 7 mit dieser Salbung anführt, wollen wir hier ausheben, weil seine Darstellung für das tiefere Eingehen in diesen Gegenstand eine treffliche Vorbereitung abgibt. „Bei Matthäus und Marcus — sagt er — stimmt Alles überein. Bei Matthäus, Marcus und Lucas stimmt überein, daß dies bei einem Gastmal vorfiel, in dem Hause Simons, daß das Weib mit einer Salbenbüchse aus Alabaster, ἀλάβαστρον μύρου, kommt, woraus sie Jesum überschüttet. Bei Matthäus, Marcus und Johannes, daß dies in Bethanien vorfiel, bei einem Gastmal, daß die von dem Weibe gebrachte Salbe höchst kostbar war, daß sie deshalb im Kreise der Jünger (Johannes nennt den Judas) Tadel erfuhr als eine Verschwenderin, unter dem Vorwande, daß der Aufwand besser für die Armen gemacht worden wäre; daß Christus das Weib vertheidigt, unter Hinweisung darauf, daß die Ehre sich auf seine Bestattung beziehe. Diese Umstände sind zu eigenthümlich, als daß sie verschiednen Zeiten angehören können. Wiederum kommen Lucas und Johannes darin überein, daß dies Weib die Füße Christi beschüttet und sie mit ihren Haaren getrocknet habe, was ebenfalls zu singulär ist, als daß man so leicht

das mehrfache Geschehenseyn annehmen könnte. Man nehme hinzu, daß Johannes in Bezug auf Maria die Schwester des Lazarus als characteristisches Merkmal das angibt, sie sey die, welche Christi Füße beschüttet und abgetrocknet habe. Aus solchem aber, was öfter sich zugetragen hatte, konnte kein hinreichend sicheres Merkmal entnommen werden."

Wir wollen nun zuerst die Gründe gegen die Identität der scheinbar verschiednen Personen beleuchten, und dann zur Darlegung der Gründe für die Identität übergehen.

1. Es wird behauptet aus chronologischem Grunde dürfe die Salbung in Lucas nicht mit der Salbung in Bethanien, die Sünderin also nicht mit der Maria des Lazarus identificirt werden. „Die bei Lucas beschriebene Salbung — sagt Bengel zu Lc. 7 — geschah in einer Galiläischen Stadt vor der Verklärung, ja vor dem zweiten Passa, die andere zu Bethanien, sechs Tage vor dem dritten Passa." Dieser Grund beruht aber auf der unrichtigen Ansicht, daß für die Anordnung der Thatsachen in dem Evangelium des Lucas das chronologische Princip das allein maßgebende sey, eine Ansicht durch die Bengel so weit getrieben wurde anzunehmen, es habe ein doppeltes Schwesterpaar Maria und Martha gegeben, ein Galiläisches, Lc. 10, und ein Bethanisches, und die auch in so vielen andern Beziehungen heillose Verwirrungen angerichtet hat. Lucas kündigt in C. 1, 3 an, daß er die Begebenheiten in ihrer Reihenfolge geben wolle. Aber daß wir nicht berechtigt sind dies auf alles Einzelne auszudehnen, zeigt schon die Analogie des Buches der Richter. Der Verfasser dieses Buches sagt in den ersten Worten, er wolle beschreiben was nach dem Tode Josuas geschah. Gleich darauf aber recapitulirt er durch das ganze erste Cap. Thatsachen aus der Zeit Josuas, die für das Verständniß der folgenden Thatsachen aus der Zeit nach dem Tode Josuas von Bedeutung sind, und auch in C. 2, 6 f. geht er in die Zeit Josuas zurück. Die Worte: „und es geschah nach dem Tode Josuas" zu Anfang sollen also nur die Regel bestimmen, von der Ausnahmen gemacht werden, wo die Umstände es erfordern. So verhält es sich auch bei Lucas. Anfang und Ende geben im Ganzen die Thatsachen in ihrer

chronologischen Reihenfolge. In der Mitte aber haben wir, nachdem Lucas die Geschichte bis an die Gränze des Leidens geführt hat, zwischen dem Wirken und dem Leiden, zwischen Galiläa und Jerusalem, in C. 9, 57 — 18, 34 einen ganzen Umkreis von Thatsachen, welche Lucas nicht chronologisch einreihen wollte, sich dadurch kund gebend, daß in diesem Theile Alles was Ort und Zeit betrifft einen durchaus unbestimmten Character trägt, zur wahren Marter für diejenigen, welche dem widerstrebenden Stoffe die Zeitrechnung aufdrängen wollen. In diesem chronologisch in keiner Weise gebundnen Theile des Lucas, dessen Vorhandenseyn sich daraus rechtfertigt, daß bei der heiligen Schrift dem Interesse der Erbauung alle anderen untergeordnet werden, steht die Erzählung von dem Besuche Jesu bei Maria und Martha, in C. 10, 38 f. In Bezug auf die chronologische Einordnung dieser Thatsache haben wir vollkommen freie Hand. Lucas gibt in Bezug auf sie auch nicht die leiseste Andeutung. Aber derselbe Geist, aus dem die Einschaltung dieser ganzen chronologisch gar nicht gebundenen Masse hervorging, macht sich auch in den zeitlich geordneten Theilen mannigfach geltend. Lucas verbindet auch in ihnen mehrfach mit der chronologischen Ordnung die Sachordnung, gibt Einschaltungen und stellt Verwandtes zusammen. Eine solche Einschaltung nun liegt in der Erzählung von dem Gastmale in dem Hause des Pharisäers Simon, der Sünderin und ihrer Salbung in C. 7, 36—50 vor. Das ist nicht etwa eine willkürliche Annahme, es beruht vielmehr auf klar vorliegendem Grunde. Die Erzählung wird gegeben als Beleg zu dem Ausspruche des Herrn in C. 7, 34: „der Menschensohn ist gekommen essend und trinkend und ihr sprechet: siehe da ein Fresser und Weinsäufer, ein Freund der Zöllner und Sünder." Der Pharisäische Anstoß an dem „Freunde der Zöllner und Sünder" konnte nicht besser exemplificirt werden als durch diese Erzählung. Das Stichwort ἁμαρτωλός dient dazu die im chronologischen Zusammenhange berichtete Thatsache und die Einschaltung mit einander zu verbinden. Hienach haben wir auch bei der Salbung des Lucas vollkommen freie Hand. Wie sie chronologisch einzuordnen ist, das muß sich

aus den andern Evangelien ergeben. Lucas sagt über ihre chronologische Stellung gar nichts aus.

2. „Martha und ihre Schwester, wird gesagt, waren aus Bethanien, dagegen aber Magdalena aus Galiläa.“ Allein dies widerspricht sich nicht. Der Name Magdalena weist allerdings höchst wahrscheinlich auf Magdala als den Heimathsort der Maria und also auch der Martha hin, einen in Matth. 15, 39 erwähnten Ort am Westufer des Sees von Genezareth, $1\frac{1}{4}$ Stunde von Tiberias, jetzt el Medschdel. Bei dem lebhaften Verkehr zwischen Jerusalem, das gewissermaßen der Wohnsitz des ganzen Volkes war, und dem Lande, erklärt es sich leicht, wie Martha nach Bethanien kam. Simon mochte auf einer ihrer Festreisen ihre Bekanntschaft gemacht haben. Mit der Aenderung ihres Wohnortes geht die ihres Namens Hand in Hand. Den ursprünglichen Namen wissen wir nicht. Martha aber, „die Herrin“ ist jedenfalls nicht der ursprüngliche Name, sondern die ehrenvolle Benennung, die ihr zu Theil wurde, als sie die Vorsteherin des Hauswesens des reichen Simon geworden war, grade so wie in der Urzeit die als Jungfrau Jiska geheißen hatte (1 Mos. 11, 29) als Gattin Abrahams den Namen Sarai, „meine Herrschaft“, gnädige Frau erhielt. In Jerusalem würde der Name Martha wenig bezeichnend gewesen seyn und nur im Inneren des Hauses Geltung gehabt haben, für das Dörflein Bethanien aber war er ganz ausreichend, da gab es wie nur einen Herrn, den reichen Simon, der dort sein Landgut hatte, so auch nur eine „Herrin.“ *) Maria war in Galiläa geblieben und dort auf den Wegen der Sünde gegangen. Nachdem der Herr die sieben bösen Geister aus ihr ausgetrieben, war sie ihm auf seinen Wanderungen in Galiläa gefolgt, Luc. 8, 1—3. Sie konnte nicht lassen von dem, bei dem sie den Tod ihrer Leidenschaften gefunden hatte. Er war der Magnet ihres Lebens geworden. Es wurde wieder dunkel in

---

*) Für בעלת הבית in 1 Kön. 17, 17 hat das Targum מָרַת בֵּיתָא. Die Magd spricht in 2 Kön. 5, 3 לִמְרָתָהּ, zu ihrer Herrin. In Jes. 24, 2 stehen die Magd und ihre Herrin, מְרָתָהּ sich gegenüber. In Breschit Rabba sect. 47 heißt es: „Die Rabbinen sagen מרתא für בעלה, Hausfrau.“

ihrem Innern, sobald sie dies Licht nicht mehr sah. Etwa ein halbes Jahr vor seinem Tode hatte Jesus Galiläa verlassen. Während der ganzen Zeit zwischen dem letzten Laubhüttenfeste und dem letzten Passa hielt er sich in Jerusalem und in dessen Nähe (Bethabara und Ephraim) auf. Maria hatte ihn auf der Reise aus Galiläa nach Jerusalem begleitet, Matth. 27, 55. 56. Mc. 15, 40. 41. Luc. 23, 49. 55. Joh. 19, 25. Was sollte sie noch in Galiläa, da das „große Licht", welches in der Finsterniß dieser Landschaft erschienen war, sich von dort verzogen hatte? Es blieb ihr dort nichts mehr als die Erinnerung ihrer Sünden. Zog Maria nach Judäa, so war sie darauf angewiesen ihren Wohnsitz bei ihrer Schwester zu nehmen. Dort konnte sie „im Hause sitzen" und zeigen daß nun nicht mehr wie einst von ihr galt was in Prov. 7, 11 geschrieben steht: „lermend war sie und unbändig, in ihrem Hause wohnten nicht ihre Füße", und zugleich konnte sie dort ihren Verkehr mit dem Heilande der Sünder fortsetzen. In die Zeit des Aufenthaltes Jesu in Jerusalem nach dem Laubhüttenfeste gehört sein Besuch bei den beiden Schwestern, über den Lucas in C. 10, 38—42 berichtet. Daß Jesus öfter dort einkehrte, ersehen wir aus der Geschichte seiner letzten Tage, in denen er zu Bethanien zu übernachten pflegte, während er sich am Tage zu Jerusalem aufhielt. In Bethanien hatte auch Lazarus eine neue Heimath gefunden. Daß er als Mann sich in dem Hause seines Schwagers aufhielt, und zwar eines solchen Schwagers führt uns darauf daß er einen ähnlichen Gang genommen wie seine Schwester Maria und dies wird uns bestätigt durch die besondere Liebe Jesu zu ihm, Matth. 18, 10—14. Luc. 15, 4—7. 19, 10. Daß seine Stellung in dem Hause des Pharisäischen Schwagers eine sehr gedrückte war, können wir schon aus dem Betragen desselben gegen seine Schwägerin abnehmen, und directen Aufschluß darüber erhalten wir durch die Parabel von Lazarus. Diese Parabel, die Jesus vielleicht bei derselben Gelegenheit vortrug, ist das Seitenstück zu der Verhandlung zwischen Jesus und Simon über Maria Magdalena.

3. „Wenn Lucas — wird gesagt — dasselbe Weib meint, warum bezeichnet er sie denn durch verschiedne Namen und Sachen

und redet nicht anders in C. 7. 8. 10 als wenn er uns drei verschiedne Weiber vorführen wollte? In C. 10, 38 redet er von Maria der Schwester Marthas als von einer Unbekannten, während er der Magdalena schon in C. 8 gedacht hatte. Maria die Schwester der Martha wird niemals Magdalena genannt und ebenso wird Magdalena nie als Schwester der Martha oder des Lazarus bezeichnet." Dieser Grund ist auf den ersten Anblick sehr scheinbar. Er verliert aber seine Bedeutung durch die Bemerkung, daß die Evangelisten in ihren Mittheilungen über die Verhältnisse Marias und Marthas von einer gewissen Zurückhaltung geleitet wurden. In Bezug auf die Gründe dieser Zurückhaltung sind wir auf Muthmaßungen gewiesen. Ein Grund war wahrscheinlich die Rücksicht auf heidnische Leser. In den Schriften des A. T. tritt uns solche Rücksicht nur ausnahmsweise entgegen, namentlich in dem Prediger Salomo. Im Ganzen wurden diese Schriften von der Heidenwelt ignorirt. Anders war es bei den Schriften des N. T. Sie waren in der damaligen Weltsprache geschrieben, und die Tendenz der christlichen Kirche ging von Anfang an auf Eroberungen in der Heidenwelt, während die Gemeinde des A. T. zufrieden war nur ihre eigne Existenz zu behaupten. Der Absicht entsprach der Erfolg. Da war es natürlich, daß die heidnische Abwehr von vornherein ihr Augenmerk auf die schriftlichen Urkunden der neuen Religion richtete und sie in ihrem Interesse auszubeuten suchte. Unter diesen Verhältnissen erschien es bedenklich den Lebensgang Marias offen darzulegen, es hieß das eine der ersten christlichen Hauptpersonen und damit die Sache des Christenthums selbst dem rohen Spotte der Heiden preisgeben. Angemeßner erschien es bloße Winke zu geben, so daß nur die tiefer Forschenden den ganzen Zusammenhang verfolgen konnten, der den oberflächlichen Lesern verborgen blieb. Eine zweite Rücksicht war, wie es scheint, eine solche der Pietät gegen Martha. Man wollte nicht die schweren häuslichen Verhältnisse, in denen sie als die Gattin des Pharisäers Simon stand, vor aller Welt darlegen. Wie man aber auch über die Ursachen denken mag, die Thatsache der absichtlichen Zurückhaltung selbst liegt klar vor und eben damit ist dem Grunde

seine Wurzel abgeschnitten. Lucas führt uns in C. 7, 36 f. „ein Weib, welches eine Sünderin war" vor. Daß er ihren Namen kennt, aber nicht nennen will zeigt das gleich Folgende, wo er ihren Namen verstohlen und mit einem heimlichen Winke nachbringt. So wie er nämlich in C. 8, 1 f. wieder in die chronologische Ordnung eintritt, berichtet er gleich über „Weiber, welche geheilt waren von bösen Geistern und Schwachheiten" und nennt grade an ihrer Spitze Maria Magdalena, „von der Er sieben böse Geister ausgetrieben hatte." Da haben wir die „Sünderin." Aber auch in dieser so leise und vorsichtig angedeuteten Lösung des Räthsels, welches der vorige Abschnitt darbot, tritt uns wieder eine Zurückhaltung entgegen. Der Ausdruck, der schon bei Mc. 16, 9 vorgekommen war, hält sich absichtlich in einer gewissen Zweideutigkeit, so daß er auch von einer „Schwachheit", einer bloßen leiblichen Besitzung erklärt werden kann. Die Sünde wird gleichsam verhüllt unter dem Schleier dieses Ausdrucks. Matthäus und Marcus lassen die Salbung in Bethanien durch „ein Weib" verrichtet werden. Daß sie den Namen wissen und daß er nur vorläufig nicht gesagt werden soll, erhellt daraus, daß sie den Ausspruch Christi mittheilen: „wahrlich wahrlich ich sage euch, wo dies Evangelium wird verkündet werden in der ganzen Welt, da wird auch gesagt werden was sie gethan hat zu ihrem Gedächtniß." Namen und Gedächtniß sind unzertrennlich verbunden. Von Johannes wird bei dem letzten Gastmal in Bethanien in offenbarer Absichtlichkeit der Gastgeber nicht genannt. „Sie — heißt es — machten ihm ein Gastmal." Lazarus kann nicht der Gastgeber seyn, denn er wird ausdrücklich als einer der Gäste bezeichnet. Wer der Wirth ist, liegt indirect in dem: „und Martha diente", d. h. nach dem Sprachgebrauche des N. T.: machte die Wirthin. Daß Martha verheirathet war, besagt ihr Name, als Hausfrau erscheint sie schon in Luc. 10, 38: „ein Weib aber Namens Martha nahm ihn auf in ihr Haus" — von Maria verlangt sie auch dort nichts weiter als daß sie es mitangreife, sie in ihren vielen Geschäften als Hausfrau unterstütze, Bengel vergleicht mit Recht 1 Cor. 7, 32 f. Wenn Martha die Wirthin war, so mußte ihr Mann der Wirth

seyn. Genannt war sein Name schon in Matth. 26, 6: „da Jesus aber zu Bethanien war, in dem Hause Simons des Aussätzigen", und Marcus in C. 14, 3. Aber da fehlt die Erwähnung Marthas und ebenso wird auch Maria nicht mit Namen genannt. Johannes dagegen unterläßt es den ihm wohlbekannten Namen des Wirthes zu nennen. Man sieht, alle Evangelisten haben das im Auge, daß die traurigen Familienverhältnisse nicht auf den ersten Anblick klar seyn sollen. Simon wird bei Lucas bloßgestellt aber nicht der Gemahl der Martha. Lucas isolirt ihn um ihm sein Recht widerfahren zu lassen. Nirgends werden Simon und Martha zusammengebracht. Daß er der Gemahl der Martha war, müssen wir nur erschließen. Die gleiche Absichtlichkeit tritt uns bei Johannes auch darin entgegen, daß er in C. 19, 25 plötzlich die Maria Magdalena einführt, ohne sie näher zu bezeichnen und dem Leser bekannt zu machen ohne irgend eine Antwort zu geben auf die dem Leser so nahe liegende Frage nach ihrem Verhältniß zu der Maria des Lazarus. Dies Verhältniß sollte vorläufig für den großen Haufen der Leser in der Schwebe bleiben. Das hat außer den bereits angeführten Gründen vielleicht noch einen anderen. Das an sich in der Einheit der Person Verbundne ist für Manche erbaulicher, wenn sie es getrennt und unter verschiedne Personen vertheilt betrachten. Diesen wollen die Evangelisten nicht gradezu den Weg verschließen. Zugleich aber war dafür gesorgt, daß das wahre Verhältniß von denen erkannt werden konnte, denen die Einheit der Person nicht ärgerlich, sondern erbaulich war, die von der Gesinnung des Pharisäers Simon gründlich frei geworden waren, was etwas gar Großes ist, viel schwerer als es Manchen wohl scheinen möchte. Daß auch die Apostel damals noch nicht ohne Zusammenhang mit dieser Gesinnung waren, erhellt daraus, daß Judas sie mit seinem Unwillen anstecken konnte. Wäre Maria nicht eine „Sünderin" gewesen, so würde das nicht möglich gewesen seyn.

4. „Von der Sünderin des Lucas heißt es: es war ein Weib in der Stadt. Die Maria des Lazarus dagegen wohnte in Bethanien, das von Lucas selbst in C. 10 als ein Dorf bezeichnet wird." Aber auch dies bildet keinen wirklichen Widerspruch.

Es liegt in dem Zusammenhange, in dem Lucas die Erzählung von der Sünderin in C. 7 mittheilt, als bloßen Beleg zu dem Satze, daß Christus der Freund der Zöllner und der Sünder war, und außerhalb der geschichtlichen Reihenfolge, daß die äußeren Verhältnisse nur in der vagsten Allgemeinheit mitgetheilt werden. Genauigkeit wäre hier kein Vorzug, sondern ein Fehler. Wo aber so allgemein geredet werden mußte, da konnte füglich von Bethanien als dem Zubehör „einer Stadt" geredet werden: der Artikel bezeichnet nicht eine bestimmte Stadt, sondern er steht wie so oft generisch, die Stadt im Gegensatze gegen das Land, das Dorf, ebenso wie der Berg in Matth. 5, 1 der Sache nach soviel ist als ein Berg, was Luther auch ohne weiteres dafür gesetzt hat, das Schiff in Matth. 9, 1 soviel als ein Schiff. Bethanien war ein Zubehör, ein suburbium von Jerusalem. Es lag nach Joh. 11, 18 „nahe bei Jerusalem", nur 15 Stadien oder eine gute Halbestunde davon entfernt, die Städter hatten dort nach V. 19. 45. 46 und nach der Erzählung von dem Gastmal, besonders Luc. 11, 37 f. ihren Verkehr. Das Landgut Simons verhielt sich zur Stadt wie ein ausgebauter Bauernhof zu einem Dorfe. Jesus begab sich in den letzten Tagen seines Lebens gewöhnlich dorthin um zu übernachten. Wie hier die Stadt im weiteren Sinne ihre nächsten Umgebungen mit umfaßt, so steht Jericho für die Feldmark von Jericho in Matth. 20, 29. Jesus hatte in der Nähe der Stadt auf dem Lande übernachtet. Da er von dort aufgebrochen war, traf er vor der Stadt selbst einen Blinden, welcher am Wege saß und bettelte, nach Lucas 18, 35, der hier nicht etwa Matthäus widerspricht, sondern nur, wie es dem Späteren ziemte, das Genauere gibt.

5. „Die Sünderin" kommt, wie Augustinus sagt, zuerst zu Jesus und erwirbt durch ihre Demuth und ihre Thränen die Vergebung der Sünden. Das scheint zu zeigen, daß sie verschieden seyn muß von der Maria des Lazarus, mit der Jesus bei der Salbung in Bethanien schon längst bekannt und die eine Schwägerin Simons des Aussätzigen war, bei dem das Gastmal gehalten wurde. Allein schon Schleiermacher in der Schrift über Lucas hat darauf hingewiesen, in welche Schwierigkeiten man sich

verwickelt, wenn man, getäuscht durch den Schein, welcher dadurch hervorgerufen ist, daß Lucas hier einen einzelnen Moment aus dem Leben der Sünderin herausgreift und zu einem in sich abgerundeten Lebensbilde verarbeitet, annimmt, daß die Sünderin Jesu und dem Kreise, in den sie eintrat, bis dahin völlig fremd gewesen sey: „Ist wohl wahrscheinlich — sagt er — daß ein angesehener Pharisäer bei einem großen Gastmal einer im ganzen Ort mit Recht übel berüchtigten Person den Zutritt in das Speisezimmer verstattet habe? — Die Person, die so etwas unternehmen und ausführen konnte, ohne weder auf eine kränkende Art abgewiesen und entfernt zu werden, noch auch ganz abentheuerlich und lächerlich zu erscheinen, mußte auf der einen Seite ein Recht haben da und in der Nähe der Gäste seyn, auf der andern aber auch in einem schon bekannten Verhältnisse mit Christo stehen." Der Schein aber, daß die Sünderin erst bei jener Gelegenheit Vergebung ihrer Sünden erhalten habe, ist dadurch hervorgerufen worden, daß Jesus sie in Schutz nimmt gegen den Angriff ihres Pharisäischen Schwagers, so wie sie durch die Unfreundlichkeiten dieses Schwagers gegen Jesum veranlaßt worden war zu einer neuen Kundgebung ihres von Dank und Liebe gegen Jesum erfüllten Herzens und dadurch die christliche Ehre des Hauses hergestellt hatte. Dem Pharisäer Simon ist und bleibt Maria eine Sünderin. Eine übernatürliche Gnade hat er selbst nicht an seinem Herzen erfahren, und so kann er sie auch bei andern nicht anerkennen. Im Gegensatze gegen seine geistliche Rohheit bestätigt Jesus der vor allen Gästen beschämten Maria die Vergebung ihrer Sünden. Eine ähnliche Stellung, wie gegen seine Schwägerin Maria nahm Simon gegen seinen Schwager Lazarus ein. Die Parabel von Lazarus, die Jesus wahrscheinlich bei demselben Gastmal vortrug, ist das Seitenstück zu der Verhandlung zwischen Simon und Jesu über Maria Magdalena. Daß diese Parabel eine geschichtliche Grundlage hat, darauf wiesen schon die Alten hin.*) Wenn man den Zusammenhang des Johanneischen La-

*) Tertullian de anima sagt: Imaginem existimas exitum illum pauperis laetantis et divitis moerentis? Et quid illic Lazari nomen, si non

zarus mit dem Lazarus der Parabel bei Lucas verkennt, so bahnt man der destructiven Kritik den Weg, welche die Parabel gebraucht um die geschichtliche Wahrheit der Erzählung bei Johannes zu verdächtigen.*) Auffallen muß es schon, daß überhaupt in der Parabel ein Name genannt wird. Das geschieht sonst in keiner andern Parabel des N. T. Wenn aber Jesus überhaupt einen Namen nennen wollte, so konnte er jedenfalls nicht diesen gebrauchen, bei dem jeder an den ihm so nahe stehenden Lazarus denken mußte, ohne diesen bestimmt im Auge zu haben. Mit dem geschichtlichen Lazarus, der im Hause seines Schwagers, eines reichen Mannes wohnt und an dessen Tische ißt, hat der Lazarus der Parabel das gemeinsam, daß er sich sättigt von den Bissen, die von des Reichen Tische fallen: das geschichtliche Verhältniß stellt sich uns hier nur in dichterischer Ausmalung dar. Der Lazarus der Parabel stirbt und kommt in Abrahams Schooß: auch da liegt der Ausgangspunct für die Dichtung in der Geschichte vor. Auch für die Auferstehung des geschichtlichen Lazarus haben wir in der Parabel einen Anknüpfungspunct. Es heißt in Luc. 16, 31: „Wenn sie Moses und die Propheten nicht hören, so werden sie auch nicht überzeugt werden, wenn jemand aus den Todten auferstände." Diese Stelle berührt sich nahe mit Joh. 11, 46, wo es, nachdem berichtet worden, daß Viele durch die Auferstehung des Lazarus zum Glauben gelangten, heißt: „Etliche aber gingen zu den Pharisäern und sagten ihnen, was Jesus gethan hatte." Wir dürfen wohl annehmen, daß unter die Zahl dieser auch Simon gehörte. Schon der Name „der Aussätzige", den er bei Matthäus und Marcus führt, erweckt kein günstiges Vorurtheil gegen ihn. Von solcher schimpflichen Krankheit wird man, nachdem er von ihr geheilt worden ist, nur einen solchen bezeichnen, dessen geistiges Wesen mit ihr eine gewisse Analogie darbietet. Mit diesem Namen stimmt trefflich überein was in Luc. C. 7 über ihn berichtet wird. Stand

---

in veritate res est? Aehnliche Aeußerungen Griechischer und Lat. Kirchenschriftsteller hat Feuardentius zusammengestellt zu Irenäus B. 4 c. 4.

*) Baur, über die Evangelien S. 249.

er auch nach der Auferweckung des Lazarus in der dort berichteten Gesinnung gegen Christum, so daß er dem ihm aufgedrungenen Gaste die gewöhnlichsten Höflichkeiten versagte, so dürfen wir es ihm wohl zutrauen, daß er der Mittelpunct der in Joh. V. 46 erwähnten war. So ging also wahrscheinlich aus demselben Hause, in dem Maria zu Jesu Füßen saß und Martha ihm mit freudigem Herzen diente, in dem Lazarus wohnte, den Jesus liebte, die nächste Veranlassung zu Jesu Tode aus. Es liegt nahe, daß Simon einen tödtlichen Haß gegen den hegte, der seinen Hausfrieden gestört hatte, Matth. 10, 34f. Endlich, auch die fünf Brüder in der Parabel gehören, wie schon Bengel erkannte, wahrscheinlich nicht dem bloßen Gebiete der Fiction an. Die Originale zu ihnen saßen wohl mit bei Tische. Wir haben in Luc. 11, 37f. noch eine andere Scene, welche diesem selben Gastmale anzugehören scheint. Ein Pharisäer bittet auch dort Jesu zu Tische und zwar nicht ein Pharisäer wie Nikodemus, sondern wie aus den Tischgesprächen erhellt ein solcher vom gewöhnlichen Schlage. Das setzt ganz eigenthümliche Verhältnisse in dem Hause dieses Pharisäers voraus, wie sie schwerlich noch in einem andern Hause außer dem Simons vorkamen. Dieser Umstand führt uns nur auf die Identität des Hauses, in das wahrscheinlich auch die Scene in Luc. 14, 1—24 zu verlegen ist, wo Jesus von einem „Oberen der Pharisäer" am Sabbath zu Tische geladen wird. Während aber die letztere Scene vielleicht in die Zeit des Aufenthaltes Jesu in Jerusalem vor der Reise in die Gegend jenseits des Jordan Joh. 10, 40 gehört, dieselbe, in welche auch der Besuch Jesu bei Maria und Martha in Luc. 10 fällt, führen uns bei C. 11, 37f. bestimmte Gründe auf das letzte Gastmal in Bethanien, nämlich die Thatsache, daß nach V. 49 dies Mahl in die letzte Zeit Jesu fallen muß, und dann die Berührung der Reden, welche Jesus bei diesem Mahle gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer hält, mit Matth. 23.*) Die

*) Vielleicht steht es in einem inneren Zusammenhange mit einander, daß Jesus nach Luc. 11, 38 zum Anstoße des Pharisäer sich die Hände nicht wäscht, und daß der Pharisäer ihm nach Luc. 7, 44 kein Wasser auf die Füße gibt. Ein Gast, der sich so über die vermeintlich heiligsten Bräuche

Schilderung des lebhaften Conflictes Jesu nun mit den miteingeladenen Pharisäern und Schriftgelehrten in V. 53. 54 gewährt uns die Originale für die fünf Brüder des reichen Mannes. — Aus dieser Ausführung ergibt sich zugleich die Lösung des Bedenkens von Bengel: „Simon der Pharisäer zweifelt, ob Jesus ein Prophet sey, Simon der Aussätzige konnte in Anwesenheit des auferweckten Lazarus nicht ferner zweifeln." Daß er zweifeln konnte, erhellt aus Joh. 11, 46, wonach Augenzeugen der Auferstehung den Pharisäern in feindlicher Absicht sagten was Jesus gethan hatte, und daß er wirklich gezweifelt hat, aus der Combination der Parabel von Lazarus mit dieser Stelle. Daß ein Zusammenhang stattfinden muß zwischen Luc. 16, 31: „wenn sie Moses und die Propheten nicht hören, so werden sie nicht überzeugt werden auch wenn einer von den Todten aufersteht" und Joh. 11, 46 hat sich vielen Auslegern aufgedrungen. Stier z. B. bemerkt zu der letzteren Stelle: „Bald geht Luc. 16, 31 in sehr starke Erfüllung", wobei nur von der unbegründeten Voraussetzung ausgegangen wird, daß die Parabel von Lazarus einer früheren Zeit angehört. Die Möglichkeit des Zweifels an sich aber wird nicht verkannt werden können. Ein Pharisäer wie Simon ist ein schlechter Psychologe wenn die Lichtseite menschlichen Wesens in Betracht kommt. Er beurtheilt Alles nach seinem eignen verderbten Herzen und nach dem verderbten Wesen seiner an Ränken und Umtrieben reichen Partei. Ein verabredeter Plan zwischen Jesu und seinen drei gläubigen Hausgenossen, das war für den pfiffigen Juden die Lösung des ganzen Problems und in der That ist dem nicht weiter beizukommen, der sittlich so tief steht, daß er vor der Annahme einer solchen Verabredung keine Scheu trägt.

6. „Der Pharisäer Simon sagt bei Lucas in C. 7, 39: wenn dieser ein Prophet wäre, so wüßte er, wer und welch ein Weib das ist, die ihn anrühret, daß sie eine Sünderin ist. Hienach war die Sünderin bis dahin Jesu unbekannt, die Maria des

---

hinwegsetzte, schien dem Pharisäer keine Rücksicht zu verdienen. Er freute sich, daß seiner Abneigung diese Handhabe geboten wurde.

Lazarus dagegen hatte schon vor dem Gastmal in Bethanien zu Jesu in der nächsten Beziehung gestanden.“ Aber in welche Schwierigkeiten man sich verwickelt, wenn man annimmt, daß die Sünderin damals zuerst zu Jesu und dem Kreise, welcher ihn bei dem Gastmale umgab, in Beziehung getreten, haben wir bereits nachgewiesen. Der Einwand verliert aber seine Bedeutung durch die Bemerkung, daß bei dem Propheten hier nur der Begriff des heiligen Mannes und göttlichen Gesandten in Betracht kommt, und daß das wissen hier, wie so oft nicht ein blos oberflächliches, rein theoretisches, sondern ein reelles und practisches ist, ein Wissen gleich dem in Jes. 63, 16, wo Israel zu seinem Gotte spricht: „denn du bist unser Vater, denn Abraham kennt uns nicht und Israel weiß nicht von uns, du Herr bist unser Vater, unser Erlöser seit ewig dein Name“, und in Hos. 13, 5. Nicht an theoretischer Unkenntniß Jesu nimmt Simon Anstoß, sondern daran, daß er den früheren Lebenswandel der Sünderin ignorirt. Es heißt nicht umsonst: „da das der Pharisäer sah, der ihn geladen hatte.“ Als Pharisäer nahm Simon Anstoß an dem Bezeigen Jesu. Die ganze Erzählung wird ja mitgetheilt als Beleg dazu, daß die Pharisäer an Jesu dem „Freunde der Zöllner und Sünder“ sich stießen. Wenn man das Wissen auf theoretische Unkenntniß bezieht, so tritt Simon nicht als Pharisäer auf und der Zusammenhang mit V. 34 wird zerstört. Nach unserer Auffassung haben wir hier eine genaue Parallele zu Matth. 9, 11: „Und da das die Pharisäer sahen, sprachen sie zu seinen Jüngern: warum isset euer Meister mit Zöllnern und Sündern?“

V. 7. „Bei der Salbung in Luc. 7 murrte Niemand wegen der Verschwendung der Salbe, sondern der Pharisäer allein bedachte bei sich, warum sich Christus, wenn er ein Prophet wäre, von einer Sünderin berühren ließe, dagegen in Joh. 12 murrt Judas wegen der Verschwendung der kostbaren Salbe und Christus vertheidigt diese That; bei Lucas belehrt Christus den Simon über die wahre Liebe als das untrügliche Zeichen und die Bewährung des rechtfertigenden Glaubens und kündigt der, welche ihn gesalbt hat, die Vergebung der Sünden an, dagegen bei

Johannes findet sich davon nichts." Allein es findet hier kein Widerspruch statt, sondern nur freundliche Zusammenstimmung und Ergänzung. Der Bericht des Lucas mußte seiner ganzen Tendenz nach einen einseitigen Character tragen. Er gibt ihn ja nur als Erläuterung zu der Pharisäischen Anklage Christi als „Freund der Zöllner und Sünder." Dieser einseitige Character ist auch von Weiße, die evang. Geschichte 2 S. 143 richtig erkannt worden: „Den eigenthümlichen Kern der Erzählung — sagt er — bildet offenbar nur das Gleichniß von den zwei Schuldnern eines Gläubigers sammt der daran sich knüpfenden Nutzanwendung — — Jesus will deutlich machen, weshalb ein bekehrter Sünder, d. h. ein solcher, der seine Sünden kennt und sie bereut, mehr werth ist als solche Gerechte, die nie zu einem wahren Bewußtseyn ihres sündigen Zustandes gelangen." Eine zweite Scene, welche sich an die Salbung knüpfte, den Unwillen und die Vorwürfe der Jünger, worüber schon Matthäus und Marcus berichtet hatten, konnte Lucas nach seinem Zwecke nicht erwähnen. Diese Scene steht mit der ersten in einem innerlichen Nexus, wie das bereits angedeutet wurde. Nachdem Simon mit seinem Angriff gegen die Sünderin von dem Herrn entschieden zurückgewiesen war, erhob sich ein Murren gegen sie im Kreise der Apostel. Diese wollten ihr, nachdem sie von Christo so hoch erhoben war, doch eine kleine Demüthigung bereiten, weil sie doch auch sich nicht ganz darüber hinwegsetzen konnten, daß sie eben eine Sünderin war. Johannes verweist auf die Darstellung bei Lucas so gut wie ausdrücklich indem er die Salbung mit aus ihm entnommenen Worten beschreibt und ergänzt dann Matthäus und Marcus durch die Angabe, daß der Mittelpunct der Opposition gegen Maria in dem Apostelkreise Judas der Verräther war. Das gibt einen wesentlichen Beitrag zum Verständniß der Thatsache. Für Judas paßt es trefflich daß er Simon zu Hülfe kam und Maria von einer andern Seite unter gutem Scheine angriff. Simon und Simonssohn verstehen sich. Die anderen oder wenigstens mehrere unter ihnen ließen sich arglos durch den guten Schein täuschen und den letzten Rest von Pharisäischem Wesen an den Tag kommen, der noch in ihnen war und vollständig erst

durch die Ausgießung des Heiligen Geistes ertödtet werden konnte. Die besonders in jener Zeit der allerschärfsten Spannung der Gegensätze unvermeidliche Reibung zwischen dem gläubigen und dem ungläubigen Theile der Tischgenossen veranlaßte Jesum im weiteren Verlaufe des Mahles die Parabel von Lazarus vorzutragen, in Anlaß vielleicht von kränkenden Anspielungen und Anzüglichkeiten, die Simon sich gegen seinen Schwager erlaubte, wie früher gegen seine Schwägerin. Neben allem dem findet bei diesem Gastmale auch dasjenige noch vollkommen Raum, was in Luc. 11, 37 f. berichtet wird. Die Angabe dort, daß der Conflict schon gleich mit dem Anfange des Mahles begann, 11, 38 stimmt trefflich zusammen mit Luc. 7, 45. 46. Einen Reichthum von Begebenheiten müssen wir bei diesem Gastmale schon von vornherein erwarten, da es in die inhaltreichen letzten Tage Jesu fällt.

Endlich 8, die Sünderin bei Lucas, wird behauptet, könne nicht identisch seyn mit Maria Magdalena. Denn was von der letzteren gesagt wird, daß Jesus aus ihr sieben böse Geister oder „Dämonen" ausgetrieben habe, führe nicht auf ein Leben in Sünden, sondern auf eine unverschuldete Zerrüttung. Wo der Dämonen gedacht werde, geschehe dies in Bezug auf die gewöhnlich so genannte Besessenheit. Allein die Dämonen stehen an sich in keiner speciellen Beziehung zur Besessenheit, sondern es werden dadurch überhaupt die „Engel des Satan", Matth. 25, 41 Apoc. 12, 7 bezeichnet, deren Dienstes er sich zu allen seinen bösen Werken bedient. Dies erhellt am deutlichsten aus 1 Tim. 4, 1, wo die Irrlehren als „Lehren der Dämonen" bezeichnet werden, ihnen also eine Einwirkung auf rein sittlichem Gebiete zugeschrieben wird. Ferner aus 1 Cor. 10, 20, wonach die Heiden den Dämonen opfern und nicht Gott, und man durch Theilnahme an dem heidnischen Opferdienste in die Gemeinschaft der Dämonen eintritt: auch da erscheinen die Dämonen als Beherrscher einer sittlichen Sphäre, als solche von denen ein geistliches Miasma ausgeht. Wenn Jacobus in C. 2, 19 sagt: „auch die Dämonen glauben und zittern", so hat er offenbar das Ganze der „geistlichen Mächte der Bosheit" Ephes. 6, 12 im Auge.

Und wenn unser Herr in Matth. 9, 34 den Satan als „Obersten der Dämonen" bezeichnet, so versteht er ohne Zweifel unter den Dämonen Alles was von bösen Geistern außer dem Satan vorhanden ist und nicht eine einzelne Classe derselben. Auf dasselbe Resultat führt uns auch, daß abwechselnd mit den Dämonen die Ausdrücke „böse Geister" Luc. 7, 21, und „unreine Geister" Matth. 10, 1. Luc. 4, 33. Mc. 3, 11 gebraucht werden. Diese Ausdrücke sind zu allgemein als daß sie die Beschränkung auf eine besondere Classe böser Geister erlaubten. Zudem aber wird diesen mit den Dämonen identischen „unreinen Geistern" in der Rede des Herrn in Matth. 12, 43 f. ausdrücklich eine Einwirkung auf sittlichem Gebiete zugeschrieben: „wenn aber der unreine Geist von einem Menschen ausgefahren ist u. s. w. dann geht er und nimmt mit sich sieben andere Geister, die noch böser sind als er." So sagt der Herr in der Schilderung der wachsenden Verschlechterung, welche auf die Anfänge der Buße unter den Juden folgen werden, die in Folge der Erscheinung Christi in eine „Synagoge des Satans" ausarteten. Diese Stelle ist um so mehr von Bedeutung, da wir hier, und im ganzen N. T. nur hier die sieben Dämonen oder unreinen Geister der Maria Magdalena wiederfinden. Auch in Apoc. 16, 13 gehen von „unreinen Geistern" verderbliche sittliche Einflüsse aus. Nun bleibt zwar die Thatsache stehen, daß in den Evangelien der Dämonen gewöhnlich in Bezug auf die gewöhnlich so genannte Besessenheit gedacht wird, während dagegen die aus der Hölle stammenden sittlichen Einwirkungen gewöhnlich direct auf den Satan zurückgeführt werden, der z. B. dem Judas den Gedanken ins Herz wirft Christum zu verrathen, Joh. 13, 2, in Judas hineinfährt, Luc. 22, 3. Aber dies erklärt sich daraus, daß die sittliche Hingabe an die finsteren Mächte als das Furchtbarere den Gedanken näher legt hinaufzusteigen zu der „alten Schlange", welche schon in den ersten Anfängen des menschlichen Geschlechtes auf dem sittlichen Gebiete sich wirksam erwies. Eine unverbrüchliche Regel kann daraus nicht gebildet werden. So wie die Besessenheit in Apgsch. 10, 38 unmittelbar auf den Teufel zurückgeführt wird, so kann auch unter Umständen die sittliche Versunkenheit aus der Ein-

wirkung der Dämonen abgeleitet werden. Der Grund, weshalb dies bei Maria Magdalena geschah haben wir bereits nachgewiesen. Es sollte dadurch ein Schleier über ihren früheren traurigen Zustand geworfen werden.

Das sind also die Gründe, welche gegen die persönliche Identität der Sünderin, der Maria Magdalena und der Maria des Lazarus angeführt werden können. Es bleibt uns jetzt noch übrig die positiven Gründe darzulegen, welche die Identität verbürgen.

Wenn man aus Maria Magdalena und der Maria des Lazarus zwei Personen macht, so war die letztere bei dem Kreuze nicht gegenwärtig, bei der Bestattung (Marc. 16, 1. Luc. 23, 55 f.) nicht thätig, nicht unter den Zeugen der Auferstehung. Die Stelle, welche da die dem Herrn so innig verbundene, in dem so nahe liegenden Bethanien wohnende Maria des Lazarus einnehmen sollte, wird überall von Maria Magdalena eingenommen. Bei dem Kreuze ist neben ihr und der Mutter Jesu nur noch eine dritte Maria, die Gattin des Klopas anwesend, Joh. 19, 25. Bei der Bestattung vermissen wir die Maria des Lazarus um so mehr, da sie nach Joh. 12, 7 schon bei dem Gastmal die Bestattung Jesu vorgebildet hatte. Sollte sie nun nachher die wirkliche Bestattung Anderen überlassen haben?

Wie Petrus regelmäßig in den Verzeichnissen der Apostel an der Spitze steht, so Maria Magdalena wo der heiligen Weiber gedacht wird. Bei allen vier Evangelisten nimmt sie diesen Ehrenplatz an. So in der Aufzählung der Weiber, welche Jesum in Galiläa begleiteten, Luc. 8, 2, in den Berichten über die Kreuzigung, Matth. 27, 56. Mc. 15, 40. 47, über die Bestattung, Mt. 27, 61. Mc. 16, 1, über die Auferstehung Matth. 28, 1. Mc. 16, 9. Luc. 24, 10. Die einzige Ausnahme macht nur Joh. 19, 25. Da wird Maria die Schwester der Mutter Jesu vor Maria Magdalena genannt. Aber dies geschieht offenbar um sie von der vorher erwähnten Mutter Jesu nicht zu trennen, die natürlich den Vortritt vor Maria Magdalena hat, und die auch bei der dort berichteten Thatsache den Mittelpunct bildet. Wie unbedingt auch dem Johannes Maria Magdalena die erste Stelle einnimmt, das erhellt aus C. 20, 1. 18, wo sie allein genannt,

von ihren Begleiterinnen ganz geschwiegen wird. Wenn wir nun Maria Magdalena von der Maria des Lazarus und von der Sünderin des Lucas absondern, so verlieren wir den Grund für diese Auszeichnung, deren Constanz zeigt daß sie gradeso wie die Auszeichnung des Petrus auf einer bestimmten Thatsache und einem daran sich knüpfenden Worte des Herrn ruhen muß. Für die isolirte Maria Magdalena bleibt nichts übrig als die Thatsache, daß Jesus sieben Teufel aus ihr ausgetrieben hat. Diese reicht aber nicht hin. Wir bedürfen einer Thatsache, bei der Maria nicht blos leidend und empfangend sich verhält. Die Salbung und das herrliche Lob, das Jesus ihr bei diesem Anlaß ertheilt, das ist der eigentliche Schlüssel zu der Auszeichnung der Maria Magdalena.

Die Salbung in Bethanien haben Matthäus, Marcus und Johannes. Daß auch Lucas sie haben wird, müssen wir von vornherein erwarten. Denn Jesus hat in Bezug auf sie das Wort gesprochen: „wahrlich wahrlich ich sage euch: wo dies Evangelium verkündigt wird in der ganzen Welt, da wird auch gesagt werden was sie gethan hat zu ihrem Gedächtniß." Lucas hat sie aber nur dann, wenn die Identität der Sünderin in C. 7 mit der Maria des Lazarus erkannt wird.

Johannes in C. 11, 2 führt als characteristisches Merkmal für die Maria des Lazarus an, daß sie den Herrn gesalbt und seine Füße mit ihren Haaren abgetrocknet hat. Dies Merkmal würde seine Bedeutung verlieren, wenn eine andere Person, die von ihr verschiedne Sünderin bei Lucas dasselbe gethan. Auch der Gedanke an eine doppelte Salbung durch Maria selbst wird durch diese Stelle ausgeschlossen. Denn hier ist nur von einer Salbung die Rede. Hätte es zwei gegeben, so wäre zur Zeit da Johannes schrieb die von ihm in C. 12 und schon vor ihm bei Matthäus und Marcus berichtete nicht minder vergangen gewesen wie die frühere. Johannes hätte also die erste nothwendig gegen die zweite abgränzen müssen. Uebrigens verwickelt man sich bei der Annahme einer doppelten Salbung durch die Eine Maria auch sonst in die größten Schwierigkeiten. Was einmal gethan Ausdruck tiefen und wahren Gefühles war, mußte bei der

Wiederholung den Character des Gemachten annehmen. Dann wird der ganze Vorgang der Salbung nur dann recht begreiflich, wenn man alle auf der einen Seite bei Lucas, auf der andern Seite bei Johannes vorliegenden Momente zusammennimmt, wodurch er bedingt wurde, so daß er nur einmal als motivirt erscheint und das Verfahren Marias nur einmal von dem Vorwurfe der Abentheuerlichkeit freigesprochen werden kann. Die Voraussetzungen sind, daß Maria eine Sünderin gewesen war und durch Jesum Barmherzigkeit empfangen hatte, daß Jesus ihr, der ihre Unwürdigkeit so tief empfindenden, eben den höchsten Beweis seiner Liebe durch die Auferweckung ihres Bruders gegeben hatte, daß von dem Herrn desselben Hauses, dem solches Heil widerfahren, Jesus schmählich behandelt und dadurch ein mächtiger Impuls gegeben worden war zu zeigen, „daß Dankbarkeit auf Erden nicht ausgestorben sey", daß Simon mit seinem Aussatze nicht das ganze Haus angesteckt hat. Dies Haus wurde desinficirt da es voll ward von dem Geruche der Salbe Maria's von den üblen Dünsten, mit denen es vorher der elende Jude Simon angefüllt hatte. Hatte es früher die keimende Synagoge Satans abgebildet, so wurde es jetzt ein Vorbild der keimenden Kirche Christi. Das Höchste aufzubieten in Ehrung Jesu und darin bis zum Ueberschwenglichen fortzuschreiten war Maria um so mehr veranlaßt, da sie wußte, daß Jesu Leiden und Tod unmittelbar bevorstand, daß es die letzte Ehre war, die sie Ihm erzeigte, ein Umstand, den der Herr zu ihrer Rechtfertigung ausdrücklich hervorhebt, vgl. zu C. 12, 7.

Die Annahme von zwei verschiedenen Salbungen hat darin eine unüberwindliche Schwierigkeit daß beide bei einem Simon vorgenommen wurden, dessen Bezeichnung einerseits als Pharisäer andererseits als der Aussätzige sich nicht widerspricht, sondern freundlich zusammenstimmt. Durch welches Bild konnte der Pharisäismus wohl besser bezeichnet werden, als durch das des Aussatzes, durch welchen der Mensch bei lebendigem Leibe zu einem faulenden und stinkenden Scheusal wird? Beide Salbungen ferner geschahen bei einem Gastmal, beiden ist der so höchst characteristische Umstand der Abtrocknung der Füße Jesu mit dem

Hare der Salbenden gemeinsam. Die Evangelisten haben aber auch durch die Ausdrucksweise dafür gesorgt, daß derjenige nicht irre geht, der nur aufmerksam ihren Winken folgt. Es liegen hier Erscheinungen vor, die überhaupt für das Verhältniß der Evangelien zu einander sehr characteristisch sind. Die Späteren haben die am meisten characteristischen Ausdrücke der früheren herübergenommen und dadurch sie so gut wie ausdrücklich citirt und ihre Absicht nur zu ergänzen ausgesprochen, wie es schon in dem Berichte Mose's beim Zurückkommen auf denselben Gegenstand die Weise ist nicht durch ausdrückliche Verweisung — die paßt nicht für den populären Character der heiligen Schrift — sondern durch solche wörtliche Wiederholung mit eingestreuter Ergänzung an das frühere anzuknüpfen. Lucas entnimmt das so eigenthümliche ἀλάβαστρον μύρου, „ein Alabastergefäß mit Salbe" aus Matth. 26, 7. Mc. 14, 3 und weist damit darauf hin, daß seine Salbung identisch ist mit der in Bethanien. Johannes weist auf der einen Seite auf die Identität der von ihm berichteten Salbung mit der bei Matthäus und Marcus dadurch hin, daß er aus dem letzteren den sonst nirgends im N. T. vorkommenden Kaufmannsausdruck πιστική, Luther: ungefälscht, herübernimmt (Mc. 14, 3: νάρδου πιστικῆς πολυτελοῦς, Joh. 12, 3: νάρδου πιστικῆς πολυτίμου). Auf der andern Seite weist er durch die buchstäbliche Anknüpfung an Luc. 7, 38 in C. 11, 2 darauf hin, daß die Salbung durch Maria bei ihm identisch ist mit der Salbung durch die Sünderin in Luc. 7 (Joh. 11, 2: ἦν δὲ Μαρία ἡ ἀλείψασα τὸν κύριον μύρῳ καὶ ἐκμάξασα τοὺς πόδας αὐτοῦ ταῖς θριξὶ αὐτῆς, Luc.: τοὺς πόδας αὐτοῦ — ταῖς θριξὶ — αὐτῆς ἐξέμασσε — καὶ ἤλειφε τῷ μύρῳ.) Wie eng sich Johannes an Lucas anschließt, das erhellt noch besonders daraus, daß das: „welche seine Füße mit ihren Haren abgetrocknet hatte" bei ihm erst aus der Vergleichung des Lucas Licht erhält. Johannes bezieht wohlbedacht das Abtrocknen nicht auf die Salbe, sondern auf die Füße. Die kostbare Salbe, welche eingerieben wurde, kann schon an sich nicht füglich als Object des Abtrocknens gedacht werden. Dies führt auf Wasser oder Aehnliches. Vgl. C. 13, 5. Bei Johannes nun ist nichts der Art vorge-

kommen. Das Räthsel löst sich nur aus der Vergleichung des Lucas. Nach V. 38 netzte Maria die Füße Jesu mit ihren Thränen und trocknete sie mit den Haren ihres Hauptes ab, vgl. V. 44. Johannes konnte so nicht schreiben, wenn er nicht wollte, daß die Ergänzung aus Lucas entnommen werde, wenn nicht die altkirchliche Ansicht die richtige wäre, daß die Evangelien ein viergetheiltes Ganzes bilden.

Die Darstellung bei Lucas auf der einen und bei Johannes auf der andern Seite ergänzen und fordern sich gegenseitig. Die Fragen, die bei Lucas sich aufdrängen: Wie kommt Jesus in das Haus des Pharisäers, der sich so unfreundlich, ja entschieden gehässig gegen ihn beweist? Was konnte einen solchen Mann, der in gar keiner innerlichen Beziehung zu ihm stand, der ihm die gewöhnlichsten Höflichkeiten versagte, welche der Wirth den Gästen erzeigt, veranlassen Jesum einzuladen, und was konnte Jesum veranlassen diese Einladung anzunehmen? Wie kam die Sünderin in diese Gesellschaft? — diese Fragen erhalten ihre Antwort aus der Erzählung bei Johannes. Aber auch bei Johannes kommt Manches vor, was uns einladet auf Lucas zurückzugehen. Denken wir uns den Familienkreis in Bethanien blos auf Lazarus und seine beiden Schwestern beschränkt, so ist die gemischte Versammlung schwer erklärlich, die sich dort zur Condolenz versammelt, so ist es schwer erklärlich, daß Jesus nicht gleich in das Haus geht, sondern vor dem Orte stehen bleibt, daß Martha dorthin zu ihm hinausgeht, daß sie ihre Schwester Maria heimlich ruft und diese weggeht ohne ihre Umgebung von dem Grunde des Wegganges in Kenntniß zu setzen. Nur wenn der böse Pharisäer Simon im Hintergrunde steht, dessen Genossen sich zur Condolenz neben den persönlichen Freunden Maria's und Martha's eingefunden hatten, erklärt sich was in C. 11, 46 berichtet wird: „Etliche aber von ihnen gingen zu den Pharisäern und sagten ihnen, was Jesus gethan hatte." Das: „Maria saß im Hause" in seiner Beziehung auf C. 7, 12 der Proverbien tritt in sein rechtes Licht erst dann, wenn wir in der Maria des Johannes die Sünderin des Lucas erkennen. Auf diese führt auch daß Maria ein solches Quantum der kostbarsten Salbe so=

gleich zur Hand hat. Diese Salbe wurde von Maria nicht erst zum Zwecke der Salbung Christi angeschafft. Sie war schon früher in ihrem Besitze. Denn sonst würde die Anklage nicht darauf gehen, daß sie die Salbe nicht verkauft, sondern darauf, daß sie sie gekauft habe statt das Geld an die Armen zu geben. Christus sagt in ihrer Rechtfertigung, sie habe die Salbe auf den Tag seiner Bestattung aufbewahrt, Joh. 12, 7, im Gegensatze gegen die Anmuthung des Judas, daß sie sie hätte verkaufen sollen. Dieser Besitz der Salbe führt auf ein früheres Leben in Ueppigkeit. Auch das sonst seltsame Abtrocknen mit den Haren wird erst dann recht begreiflich, wenn Maria früher mit ihren Haren Eitelkeit getrieben hatte, so daß das Abtrocknen der Füße Jesu mit den Haren ein Bußact war, vgl. 1 Petr. 3, 3. Beides, die Salbe und das Har, kommt wie hier verbunden vor in Judith 10, 3. Da heißt es von Judith, wie sie sich vorbereitet zu Holofernes zu gehen, um diesen durch ihre Reize zu fangen: „Und sie salbte sich mit dicker Salbe und ordnete die Hare ihres Hauptes." Eine Analogie bieten die Weiber dar, welche in der Wüste ihre kostbaren Spiegel, bis dahin die Werkzeuge ihrer Eitelkeit, dem Heiligthum weihen 2 Mos. 38, 8. In diesem Zusammenhange werden auch die Thränen der Augen und das Küssen der Füße Jesu sich wohl auf einen früheren Mißbrauch der Augen und des Mundes beziehen. Auf alles das war schon die alte Kirche aufmerksam. Gregor der Große sagt in der 33 Homilie zu den Evang. (die Stelle findet sich auch in dem Römischen Brevier): „Es ist offenbar, daß das früher unerlaubten Handlungen sich hingebende Weib die Salbe zum Wohlgeruche ihres Fleisches anwandte. Was sie also schmählich für sich angeschafft hatte, das brachte sie nun löblich Gott dar. Mit den Augen hatte sie das Irdische begehrt, nun aber weinte sie damit bußfertig. Die Hare hatte sie zum Schmucke ihres Gesichtes angewandt, nun aber trocknete sie mit den Haren die Thränen ab. Mit dem Munde hatte sie Stolzes geredet (? vgl. vielmehr Sprüchw. 5, 3. 7, 13), nun aber küßte sie damit die Füße des Herrn." — Daß die Maria des Lazarus gleich der Sünderin bei Lucas einen bewegten Lebensweg gehabt hatte,

darauf führt Joh. 11, 32: „da sie ihn sah fiel sie zu seinen Füßen und sprach: Herr wenn du hier gewesen wärest, so wäre mein Bruder nicht gestorben.“ Martha hatte dieselben Worte gesprochen, aber das leidenschaftliche Fallen zu den Füßen Jesu ist Maria eigenthümlich. Dabei ist noch zu bemerken, daß die Vorliebe für den Platz zu den Füßen Jesu ein zartes Band ist, welches die Sünderin mit der Maria des Lazarus verbindet, vgl. Luc. 7, 38. 10, 39. Joh. 11, 32. 12, 2. Das ist der für ihre Herzensstellung, für die Innigkeit ihrer Buße angemessenste Platz. Auch die Uebereinstimmung des „welche ihn berührt“ in Luc. 7, 39, mit dem von Jesu zu Maria Magdalena gesprochenen: „berühre mich nicht“, Joh. 20, 17, ist nicht ohne Bedeutung. Das möge hier nur angedeutet seyn.

Wie innig die Berichte über die Salbung Jesu ineinandergreifen, das möge hier noch an einer kleinen Specialität zur Anschauung gebracht werden. Nach Matth. 26, 7. Mc. 14, 3 gießt das Weib die Salbe auf das Haupt Jesu. Nach Joh. 12,3 salbte Maria die Füße Jesu. An einen Widerspruch kann schon deshalb nicht gedacht werden, da die Erwähnung des Leibes Jesu Matth. V. 11. Mc. V. 8 zeigt, daß die Salbung bei dem Haupte nur anfing und einen umfassenderen Character trug. Eine umfassendere Salbung wird auch schon durch das große Quantum der Salbe erfordert. Die Vermittelung gewinnen wir aus Lucas. Die Füße bilden dort die Hauptsache. Auf das Haupt aber führt indirect das: „du hast mein Haupt nicht mit Oel gesalbt“ in der Anrede Jesu an Simon. Es lag in dem so zu sagen polemischen Character der Salbung, daß sie begann bei dem Theile, den Simon zu salben unterlassen. Dann wandte sie sich zu dem Theile, der nach der Herzensstellung der „Sünderin“ besonders in Betracht kommen mußte.

Verlieren wir etwas, wenn wir in der Maria des Lazarus die „Sünderin“ erkennen? Die Antwort auf diese Frage hat schon Gregor gegeben: „Wenn ich an die Buße Marias denke, so mag ich lieber weinen als etwas sagen. Denn wer hätte wohl ein so steinernes Herz, daß die Thränen dieser Sünderin es nicht zur Buße erweichten?“

Ueber die Auferweckung des Lazarus wird nur in dem Evangelium des Johannes berichtet. Das Stillschweigen der drei anderen Evangelien dürfte uns nicht befremden, wenn auch dafür sich keine besonderen Ursachen nachweisen ließen. M. v. Niebuhr Geschichte Assurs und Babels S. 6 sagt: „Der Orientalische Historiker ist bei dem chronologischen Rahmen äußerst präcise, in der eigentlich historischen Darstellung sehr unvollständig, so daß Auslassung der wichtigsten Begebenheiten durchaus nichts gegen die Wahrheit beweist.“ An dieser Eigenthümlichkeit der orientalischen Geschichtsschreibung nehmen auch die Geschichtsbücher des A. T. Theil, so daß wir uns nicht wundern dürfen sie auch im N. T. wiederzufinden, wo ihr um so mehr Raum gelassen werden konnte, da in dem göttlichen Schriftenplan für die Ergänzung der früheren Evangelien durch die späteren gesorgt war, ebenso wie im Canon des A. T. die Chronik solchem Zwecke der Ergänzung diente. In den Büchern der Könige wird z. B. die Verbündung der Völker der Wüste gegen Israel unter Josaphat ganz mit Stillschweigen übergangen, ein Ereigniß, dessen tief greifende Bedeutung wir nicht blos aus dem geschichtlichen Berichte in 2 Chron. 20 erkennen, sondern auch aus den darauf bezüglichen Psalmen, dem 47. 48. 83, wodurch jeder Zug in dem Berichte der Chronik Bestätigung erhält. Von dem Standpuncte unserer Historiographie aus ist das Stillschweigen der Bücher der Könige um so weniger begreiflich, da damals nichts weniger auf dem Spiele stand als die ganze Existenz des Volkes Gottes, und da die wunderbare Errettung, welche damals Israel zu Theil wurde, reich war an Erbauung für alle Zeiten des Volkes. Ebenso fehlt auch in 2 Kön. 21 jede Erwähnung der Wegführung Manasses nach Babel, seiner Bekehrung und Herstellung. Die Auslassung des ersteren Punctes ist um so auffallender, da die Wegführung das Gericht war über die Verschuldung Manasses, über welche der Verfasser so ausführlich berichtet.

Johannes sagt in C. 20, 30. 21, 25 ausdrücklich, daß es nicht seine Absicht sey den unendlich großen Reichthum der Thatsachen des Lebens Christi durch seine Darstellung zu erschöpfen, sondern daß er nur Einzelnes daraus hervorheben wolle. Diese

Erklärung gilt für alle Evangelien. Es erhellt dies schon daraus, daß die drei ersten sich abgesehen von der Leidensgeschichte vorwiegend nur auf Galiläischem Terrain halten und daß Matthäus seine Absicht dies zu thun ausdrücklich ankündigt. Beobachteten nun die Evangelisten ein eklektisches Verfahren, so können wir nur das erwarten, daß das: „die Todten stehen auf" in Matth. 11, 5 bei jedem Evangelisten mindestens durch die Mittheilung eines bestimmten Falles exemplificirt wird. Zwei Todtenerweckungen hat nur Lucas, die anderen begnügen sich mit der Mittheilung einer einzigen.

Die Auferweckung des Lazarus ist allerdings ein Ereigniß von hoher Wichtigkeit. Doch wird man sich hüten müssen seine Bedeutung zu übertreiben. Man darf nicht übersehen, daß sich alle Wunder wesentlich gleich stehen und daß es ein verkehrtes Verfahren ist wenn man ihre Größe gleichsam nach der Elle abmessen will. Bei der Heilung des Blindgebornen hebt der Herr in C. 9, 6 selbst hervor, daß sie ein schöpferisches Werk ist, also in der Hauptsache mit der Auferweckung des Lazarus auf einer Stufe steht. Wenn man bemerkt, grade dies Wunder bilde nach Johannes die Veranlassung der Endkatastrophe im Leben Jesu, so ist nicht zu übersehen, daß auch nach Johannes die Sache so stand, daß die Endkatastrophe auch ohne dies Wunder herbeikommen mußte. Dies zu zeigen reicht schon allein C. 11, 8 hin. Die Auferweckung des Lazarus war nicht die eigentliche, sondern nur die Gelegenheitsursache der Endkatastrophe.

Wenden wir uns nun zur Betrachtung der besonderen Ursachen, aus denen man das Stillschweigen der drei ersten Evangelien abgeleitet hat. Völlig zurückzuweisen ist hier die Annahme, daß das Stillschweigen auf Unkenntniß der Thatsache beruhe. Der Herr zog zur Auferweckung des Lazarus in der Begleitung seiner Jünger und unter diesen war auch Matthäus. Die drei ersten Evangelien berichten über das Gastmal bei Simon, welches nach Johannes in Beziehung auf die Auferweckung des Lazarus stand. Die diesem Gastmal angehörende Salbung Jesu hat diese Thatsache zu ihrer Voraussetzung. Aller Zweifel endlich wird durch die Parabel von Lazarus bei Lucas ausgeschlossen, namentlich

durch den Schluß derselben, deren Zusammenhang mit Joh. 11, 46 sich von jeher den Auslegern aufgedrängt hat. Wie wenig aus dem nicht Berichten auf das nicht Wissen geschlossen werden kann, das erhellt recht deutlich aus Matth. 26, 61. 27, 40. Mc. 14, 57—59 vgl. mit Joh. 2, 19. Die beiden ersten Evangelien erzählen die von Johannes berichtete Thatsache nicht, aber sie beziehen sich nachher darauf.

Mehr haben diejenigen für sich, welche das Stillschweigen der drei ersten Evangelien aus der Rücksicht auf den noch lebenden Lazarus ableiten. Wurden die drei ersten Evangelien in den letzten Zeiten des Jüdischen Staates geschrieben, in denen, wie der Brief an die Hebräer zeigt, die Erregung gegen die Christen zu einer furchtbaren Höhe gestiegen war, so konnte das Wiederaufleben der Geschichte auch die Gefahr von Neuem heraufbeschwören, durch welche das eben hergestellte Leben des Lazarus nach Joh. 12, 10 bedroht war. Daß persönliche Rücksichten nicht ohne Einfluß auf die Darstellung der Evangelisten waren, haben wir schon früher an dem Beispiele der Maria und Martha nachgewiesen. Ein anderes Beispiel macht Heumann geltend: „Die drei ersten Evangelisten melden auch nicht, daß Petrus der Jünger war, welcher dem Knechte das Ohr abgehauen. Alle drei erzählen dies, alle drei wußten, daß es Petrus gethan, und doch nennen sie ihn alle drei nicht." Doch werden wir nicht verkennen dürfen, daß hier nur eine bloße Möglichkeit vorliegt und daß es der Hypothese zu sehr an geschichtlichem Anhalt mangelt.

Auch daraus wird man die Auslassung nicht allein erklären können, daß die drei ersten Evangelien sich bis zur Leidenswoche allein auf Galiläischem Terrain gehalten haben. Matthäus verläßt den Galiläischen Boden schon mit C. 19, 1. Lucas konnte in dem chronologisch nicht gebundenen Theile seines Evangeliums diese Thatsache ebenso gut mittheilen, wie die Parabel von Lazarus. Freilich, ganz ohne Bedeutung ist dieser Grund nicht. Die Mittheilungen aus der Zeit von dem Aufbruche aus Galiläa an bis zu dem feierlichen Einzuge in Jerusalem sind in den ersten Evangelien in hohem Grade unvollständig und sporadisch, wie

schon aus dem einen Umstande erhellt, daß sie bei Matthäus nur zwei Capitel füllen.

Der Hauptgrund liegt aber ohne Zweifel auf einem andern Gebiete. Schon die großen Männer des A. T. wußten ihre Stimme zu wandeln. Unter Davids Psalmen z. B. finden sich auf der einen Seite solche, welche wie Ps. 16 in die geheimnißvolle Tiefe des Lebens in Gott einführen und für welche der Classenname מכתם, Geheimniß, characteristisch ist, auf der andern Seite solche, in denen er sich zu den Einfältigen herabläßt, schlichte alphabetische Psalmen, welche wie Ps. 25 eine bloße Sammlung von Sprüchlein geben. Diese Zweiseitigkeit nun findet sich auch bei Christo. Die geheimnißvolle Seite seines Wesens trat besonders in der Hauptstadt hervor, wo Jesus es mit den „Sehenden" zu thun hatte. Für ein Gespräch wie das mit Nikodemus möchte sich in Galiläa keine Veranlassung gefunden haben. Diese Doppelseitigkeit Christi machte es nothwendig, daß das Evangelium nicht blos von Einem geschrieben wurde. Der Beruf jedes Evangelisten ging nur auf das ihm Zugängliche. Für das Tiefe und Geheimnißvolle hatte der Jünger den Jesus lieb hatte, der an seiner Brust lag, wie Christus an der des Vaters, specielle Mission. Nicht blos in dem göttlichen Schriftenplan war auf ihn gerechnet. Auch in dem Kreise der Apostel sah man in dieser Beziehung gewiß von Anfang an auf ihn und es ist nicht daran zu denken, daß Johannes mit seinem Evangelium die Kirche überrascht habe. Die Geschichte der Auferweckung des Lazarus nun gehört ganz in die Classe des für Johannes Reservirten. Daß der geheimnißvolle Character, den sie trägt, in der Thatsache selbst seinen Grund hat und nicht in der Darstellung, das erhellt aus der Vergleichung der vollkommen planen Erzählung von der Heilung des Blindgebornen in C. 9, dann aus der Erzählung in C. 4, 43—54, welche nahe dem Character der ersten Evangelien verwandt ist. In der Weise der drei ersten Evangelien erzählt wird sich die Geschichte der Auferweckung des Lazarus kaum denken lassen. Sie gehörte recht eigentlich dem „geistlichen Evangelium" an.

Untersuchen wir jetzt die Bedeutung der vorliegenden Thatsache. Den in V. 4 angegebenen Zweck zur Verherrlichung des

Sohnes Gottes zu dienen, hat sie mit allen Wundern und Zeichen Christi gemeinsam. Ihre individuelle Physiognomie ist aber vor Allem die, daß sie die zukünftige Auferstehung der Todten abbildet. Christus ertheilt keine bloßen Vollmachtsbriefe. Alles, was er in dem Jenseits gewähren will, hat er während seines Erdenlebens schon thatsächlich vorgebildet und in dieser Vorbildung eine Gewähr für dasjenige gegeben, was noch nicht erschienen ist. Wir haben hier gleichsam die Verkörperung der Aussprüche, welche Christus in C. 5, 25. 28. 29 gethan hatte: „Es kommt die Stunde, daß die Todten die Stimme des Sohnes Gottes hören werden und die sie gehört haben die werden leben. — Es kommt die Stunde, in der Alle, die in den Gräbern sind seine Stimme hören werden und werden herausgehen die welche Gutes gethan haben zur Auferstehung des Lebens." Auf diese vorbildliche Bedeutung der Todtenerweckungen Christi, wie sie in der Kirche von jeher erkannt worden ist*), weist das καὶ νῦν ἐστι in C. 5, 25 ausdrücklich hin, vgl. z. d. St. Speciell in Bezug auf die vorliegende Thatsache ist diese Hinweisung in V. 23—27 hier enthalten, die nur von diesem Gesichtspuncte aus ihre Beleuchtung empfangen. Unsere Thatsache bildet den Gipfelpunct der thatsächlichen Verbürgung der Auferstehung. Die Tochter des Synagogenvorstehers erweckt Jesus da sie so eben gestorben ist, auf demselben Lager, auf dem sie verschied, den Jüngling von Nain auf dem Wege zum Grabe, hier zeigt er seine unbedingte Herrschaft über den Tod dadurch, daß er einen schon vier Tage Gestorbenen ins Leben zurückruft, einen solchen bei dem die Verwesung bereits begonnen hatte. Diesem inneren Verhältniß zu den anderen Todtenerweckungen entspricht die chronologische Stellung der Thatsache. Es ist nicht zufällig, daß sie dem Ende des Lebens Jesu angehört. Dahin

---

*) Augustinus: Oportebat ut modo aliqua faceret, quibus datis velut suae virtutis indiciis, credamus in eum, et ad illam resurrectionem praeparemur, quae erat ad vitam, non ad judicium. Domini facta non sunt tantummodo facta sed signa. Calvin: Fuit hic quasi extremus actus et clausula, jam enim mortis tempus appropinquabat. vivam imaginem ante oculos posuit futurae nostrae resurrectionis.

gehörte sie auch deshalb, weil es angemessen war, daß Christus sich unmittelbar vorher, ehe er sich selbst dem Tode übergab, als den unbedingten Herrn über den Tod auswies und dadurch das freiwillige seiner Opferung documentirte und der Hoffnung auf seine eigne Auferstehung eine Grundlage gab.*)

Mit der Bürgschaft für die Herrschaft Christi über den Tod im engeren Sinne gewährt die Thatsache zugleich die Gewähr für die Kraft Christi zur Heilsspendung für alle Elenden, als die lebendig Todten, vgl. zu C. 5, 21. Das practische Resultat der Thatsache nach dieser Seite hin sprechen die Worte des alten Liedes aus: „Wenn ich des Nachts oft lieg in Noth, verschlossen gleich als wär ich todt, läßt du mir früh die Gnadensonn aufgehn, nach Trauern Freud und Wonn. — Kein Kreuz und Trübsal ist so tief, mein Heiland thut darein ein Griff, führt mich heraus mit seiner Hand, was mich will halten wird zu Schand." Solchem Tode bei lebendigem Leibe waren die Apostel bei dem Tode Christi anheimgefallen. Durch seine eigne Auferstehung löste Christus das Pfand aus, welches er in Bezug auf die Errettung auch aus solchem Tode den Seinen durch die Auferweckung des Lazarus gegeben hatte.

Der leibliche Tod ist Bild und Wiederschein des geistlichen. An der Stelle des: an dem Tage, da du davon issest wirst du sterben könnte auch stehen: an dem Tage da du (geistlich) stirbst wirst du (leiblich) sterben. Nach C. 5, 21. 24 erweist Christus seine lebenspendende Thätigkeit schon in dem diesseits dadurch, daß er die Sünder aus dem Tode der Sünde erweckt. Als Todte bezeichnet der Herr die Sünder in Matth. 8, 22. „Dieser mein Sohn war todt und ist wieder lebendig geworden" sagt der Vater von dem verlorenen Sohn bei Luc. 15, 24. Die Gläubigen bezeichnet der Apostel in Röm. 6, 13 als solche, die

---

*) Lyser: Non est dubium, quin Christus celeberrimum hoc miraculum studiose ad hoc tempus, quo ipsius mors imminebat, reservarit, ut scandalo crucis et mortis suae mederetur, et suam post triduum resurrectionem futuram credibiliorem redderet. Quia enim dominus non tantum recens mortuos resuscitavit, sed et eum, qui jam in sepulchro quatriduanus erat, credibilius factum est ipsum etiam post triduum resurrecturum et resurrexisse.

aus den Todten lebendig geworden. Er redet in Ephes. 2, 1 von Todten durch Uebertretungen und Sünden und ruft in C. 5, 14 dem Sünder zu: „stehe auf von den Todten." Auch in Bezug auf diesen Tod, den gräulichsten unten allen und die primitivste Gestalt desselben, haben wir in der Auferweckung des Lazarus das Unterpfand der fröhlichen und seligen Auferstehung. Wir ersehen daraus, daß auch dann noch Hülfe bereit ist, wenn dieser Tod schon weit fortgeschritten, wenn das ἤδη ὄζει bereits eingetreten ist.*)

Wir haben hier die letzte unter den drei Offenbarungen der Herrlichkeit Christi in Judäa, welche zu den drei Offenbarungen in Galiläa das Seitenstück bilden, vgl. zu C. 9, 1 — 10, 21. Auf die dort berichtete zweite, die Heilung des Blindgebornen, wird hier in C. 11, 37 Beziehung genommen. Da die Erweisung der Herrlichkeit Christi in C. 6 eine zweigetheilte ist, die Speisung und die Beruhigung des empörten Meeres, so kann man auch eine Siebenzahl der Offenbarungen der Herrlichkeit Christi bei Johannes annehmen, getheilt durch die Galiläa angehörende vier und die Judäa angehörende drei. Diese Annahme empfiehlt sich dadurch daß die Siebenzahl auch sonst bei Johannes, in dem Evangelium und in der Apocalypse, eine so bedeutende Rolle spielt.

---

In V. 1—16 was vor der Reise nach Bethanien in Bezug auf sie vorging. Den Hauptgesichtspunct in diesem Abschnitt bezeichnen die Worte von Lampe: primum indicia omniscientiae Domini in ejus susceptione commemorantur. Der Herr weiß mit übernatürlicher Gewißheit voraus, daß die Krankheit nicht zu bleibendem Tode sondern zur Verherrlichung des Sohnes Gottes führen wird, daß diese Reise für ihn gefahrlos verlaufen wird, daß Lazarus, den die Botschaft nur als krank meldete, bereits gestorben ist, daß Er ihn auferwecken wird.

*) Augustinus: Quam difficile surgit, quem moles malae consuetudinis premit: sed tamen surgit: occulta gratia intus vivificatur, surgit post vocem magnam.

V. 1. „Es war aber einer krank, Lazarus von Bethanien, aus dem Flecken Marias und Marthas ihrer Schwester.“ Das aber weist im Gegensatze gegen das, was in C. 10, 40—42 über den Aufenthalt Jesu jenseits des Jordan berichtet worden, darauf hin, daß hier die Erzählung der Umstände beginnt, welche ihn veranlaßten seine dortige Wirksamkeit abzubrechen. „Es war aber einer krank, Lazarus“: durch diese Einführung des Lazarus wird darauf hingewiesen, daß wir es hier mit einer Persönlichkeit zu thun haben, deren bis dahin in der evangelischen Geschichte (bei den drei ersten Evangelien, welche Johannes stets vor Augen hat, und bei Joh. selbst) nicht gedacht worden. Solche Einführung war um so mehr angebracht, da der Name Lazarus schon bei Lucas in der Parabel vorgekommen, und da dieser Lazarus der Parabel in einem gewissen Zusammenhange steht mit der hier hervortretenden Persönlichkeit, so daß es angemessen erschien der Identificirung beider vorzubeugen. — Bethanien bedurfte nicht der Unterscheidung von einer andern gleichnamigen Stadt. Denn eine solche war nicht vorhanden. Nur durch ein falsche Lesart ist sie in die Stelle C. 1, 28 hineingetragen worden. Hätte es ein anderes Bethanien gegeben, so wäre eine solche Unterscheidung nothwendig gewesen. Sie liegt aber nicht vor. Das Folgende: aus dem Flecken u. s. w., kann zu diesem Zwecke nicht dienen, da von Bethanien als dem Wohnorte Marias und Marthas bis dahin noch nicht die Rede gewesen, weder bei Johannes noch in den drei ersten Evangelien. Auch diese reden immer von Bethanien ohne unterscheidenden Zusatz und setzen somit voraus, daß es nur ein Bethanien gab. Die Präpositionen ἀπό und ἐκ können beide nicht beweisen, daß Lazarus aus Bethanien gebürtig, es reicht hin, daß er zur Zeit jenes Vorganges in Bethanien wohnhaft war und dort seine Heimath hatte. Die Präpositionen sind vom Standpuncte der Hauptstadt aus gebraucht, in der das ganze Volk jährlich zu den hohen Festen sich versammelte und die noch in weit höherem Grade Mittelpunct desselben war wie jede andere Hauptstadt. Ἀπό bei Oertlichkeiten bezeichnet gewöhnlich nicht die Herkunft, sondern woher jemand an einen andern Ort kommt, vgl. Matth. 27, 57: ἄν-

θρωπος πλούσιος ἀπὸ Ἀριμαθαίας. War Maria aus Magdala in Galiläa, so werden auch die beiden anderen Geschwister daher gewesen seyn. Wir finden Lazarus im Hause seines Schwagers. Er kann also nicht in Bethanien ansässig gewesen seyn, wie man das erwarten müßte, wenn er aus Bethanien stammte. — κώμη, Flecken oder Dorf, ist gleichsam als mit Anführungszeichen versehen zu denken. Daß Maria und Martha in einer κώμη wohnten, war schon in Luc. 10, 38 gesagt worden. Den Namen dieser κώμη, den Lucas absichtlich nicht genannt hatte, bringt Johannes hier ergänzend nach. Der Schleier, der früher über die persönlichen Verhältnisse der Schwestern geworfen worden war, wird hier wenigstens theilweise abgezogen. — Von Maria und Martha redet Johannes als von aus den früheren Erzählungen, Luc. 10, 38—42, bekannten Personen, der „gewisse Lazarus" wird dadurch, daß er mit ihnen zusammengebracht wird, in einen den Lesern schon bekannten Zusammenhang eingefügt. Daß Maria vor Martha genannt und diese als ihre Schwester bezeichnet wird, findet schon in dieser Stelle des Lucas seine Erklärung, wo Maria als die geistlich bedeutendere unter den Schwestern bezeichnet wird. Eine noch weitere Begründung erhält es in V. 2. Da erhalten wir den Aufschluß, daß „die Sünderin", welche nach Luc. 7 den Herrn salbte, das „Weib", welches diese Handlung nach Matth. 26, 7. Mc. 14, 3 verrichtete, und in Bezug auf die das ehrende Wort von Christo gesprochen wurde: „wahrlich wahrlich ich sage euch, wo dies Evangelium verkündet wird in der ganzen Welt, da wird auch gesagt werden, was sie gethan hat", keine andere als Maria ist, so daß dieser also unbedingt die Stelle vor ihrer Schwester gebührt. Speciell auf Luc. 7 weist die Wahl der Ausdrücke so bestimmt hin, daß diese Hinweisung einem ausdrücklichen Citate gleich gilt. — Der Rangordnung hier, Maria und Martha, bei der der geistliche Gesichtspunct obwaltet, für den Evangelisten unbedingt der wichtigste, geht eine andere zur Seite, Martha und Maria, V. 19, bei der die bürgerliche Lebensstellung ins Auge gefaßt wird. Daß da Martha unbedingt vorangeht, zeigt auch Luc. 10, 38, wonach Martha Christum in ihr Haus auf-

nahm, Maria nur eine untergeordnete Stellung einnimmt. Was Jesus zu Martha in Luc. 10, 41 sagt: μεριμνᾷς καὶ τυρβάζῃ περὶ πολλά paßt ganz auf die Stellung einer tüchtigen Hausfrau in einem ausgedehnten Hause, besonders einer solchen, die einem Hausherrn wie Simon zu Gefallen leben muß. Was Paulus in 1 Cor. 7, 34 von dem Unterschiede der Verheiratheten und der Jungfrau sagt, dient zu Erläuterung des Verhältnisses der beiden Schwestern zu einander und zeigt, daß der Unterschied zwischen beiden weniger aus einer ursprünglichen Differenz der Naturen abgeleitet werden darf, als vielmehr aus der verschiednen Lebensstellung und Führung.

V. 2. „Es war aber Maria, die den Herrn gesalbt mit Salbe und seine Füße abgetrocknet mit ihren Haren, deren Bruder Lazarus krank war." Bisher war nur gesagt worden, daß Maria und Martha mit Lazarus demselben Orte angehörten. Es mußte also noch näher das Verhältniß angegeben werden, in dem Lazarus zu ihnen stand. Daß er nur als Bruder Marias bezeichnet wird, als Bruder Marthas nur indirect, indem diese schon als die Schwester Marias bezeichnet war, hat wohl nicht blos darin seinen Grund, daß von Maria eben geredet war. Der unverheiratheten Maria gehörte Lazarus näher an als der verheiratheten Martha. Deshalb wird auch in V. 45 (wenn die gangbare Auffassung dort die richtige ist) von den Juden geredet, die zu Maria gekommen um ihr Beileid zu bezeugen. Sie wird dort als die Hauptleidtragende betrachtet. — Die Maria, deren Bruder Lazarus krank war, wird als identisch bezeichnet mit der Person, welche den Herrn gesalbt hatte. Es kann hienach überhaupt nur eine Salbung vorgefallen seyn. Denn sonst wäre das Merkmal kein characteristisches. Das Part. Aor. bezeichnet „die abgeschlossene Vergangenheit", Buttmann S. 174. Johannes berührt nachher die Salbung in C. 12, nicht vollständig erzählend, sondern um einen von den früheren übergangenen Umstand ergänzend hinzuzufügen. Auf diese Erwähnung kann das ἀλείψασα nicht bezogen werden. Denn der Zweck ist offenbar den Lesern die Maria durch ein ihnen schon bekanntes Factum zu bezeichnen. Ebenso wenig kann ἀλείψασα auf die mündliche Tradition gehen.

Es liegt nicht ein einziger Fall vor, wo Johannes sich auf sie beriefe. Alles was er voraussetzt findet sich in den ersten Evangelien. Umsonst haben sich diejenigen, welche eine doppelte Salbung durch Maria annehmen, auf das ἀλείψασα hier berufen, was nicht heißen könne: welche nachmals den Herrn salbte. Das kann es allerdings nicht bedeuten, aber auch die Salbung in der Leidenswoche war zur Zeit, da Johannes schrieb längst vergangen, und daß Johannes sie später noch berührt davon kann er hier abstrahiren. Gegen die Annahme einer doppelten Salbung durch Maria aber entscheidet daß das ἀλείψασα nicht hinreichen würde die frühere gegen die spätere abzugränzen, da auch die erstere schon dem Gebiete der Vergangenheit angehören würde. — Man könnte meinen, es müßte nach der gegebenen Auffassung statt ἦν vielmehr ἔστι stehen, aber dies Bedenken fällt weg durch die Bemerkung, daß der Hauptgedanke in den Worten enthalten ist: Maria aber war es, deren Bruder Lazarus krank war, und daß die Worte: ἡ ἀλείψασα — αὐτῆς formell nur eine Nebenbestimmung geben: dieselbe Maria, die durch ihre später vollzogene Salbung bekannt ist.

V. 3. „Es sandten nun seine Schwestern zu ihm und sprachen: Herr siehe, den du lieb hast, der ist krank." Der Grad der Krankheit wird nicht angezeigt. Es war dies unnöthig, da in ihrer Sendung an Christum lag, daß ihr auf menschlichem Wege nicht zu begegnen, daß sie „zum Tode" V. 4 war. Die Anrede: Herr, erklärt es, daß sie keine Bitte aussprechen, daß sie sich mit der Darlegung des Thatbestandes begnügen und dem Herrn anheimstellen was er thun will. Daß aber hinter der Aussage die Bitte verborgen ist, tritt in dem: den du liebest, hervor, darauf hinweisend, daß Jesus der schon so vielen geholfen, die in keinem näheren Verhältniß zu ihm standen, hier einen besonderen Grund habe helfend einzuschreiten. Heumann meint: „Die frommen Schwestern wußten noch nicht daß der Herr allwissend sey und ihrer Anzeige nicht bedürfe." Aber die Botschaft ist nicht sowohl unter den Gesichtspunct der Anzeige zu stellen, als vielmehr unter den der Bitte. Quesnel bemerkt: „Ein Sünder, der seine Unwürdigkeit und sein Elend fühlt, soll nach dem Beispiele dieser

beiden Schwestern oft zu Jesu sagen: Herr, den du lieb hast, der ist krank."

V. 4. „Jesus aber, da er es gehört hatte, sprach: diese Krankheit ist nicht zum Tode, sondern wegen der Ehre Gottes, daß der Sohn Gottes dadurch verherrlicht werde." Jesus zeigt, daß er über die Krankheit besser unterrichtet ist als die Schwestern, welche ihm die Botschaft senden. Er weiß nicht blos, daß sie da ist, er kennt auch ihren Ursprung und ihr Ende. Jesus sprach: zu wem wird nicht gesagt. Daß er zunächst zu dem Boten redet, der nicht ohne Antwort heimgesandt werden konnte, liegt in der Natur der Sache, und wird bestätigt durch V. 40, wo Jesus sich gegen Martha auf dies Wort als zu ihr gesagt beruft, auch schon durch V. 22: denn Martha konnte nur auf Grund dieser Zusage Christi die Hoffnung hegen, welche sie dort ausspricht. Die ganze Verhandlung zwischen Christo und Martha in V. 24—27 hat zur Voraussetzung, daß Christus sich gegen sie über das, was zunächst an ihrem Bruder geschehen sollte, schon ausgesprochen hatte. Daß aber auch die Apostel als anwesend zu denken sind, zeigt V. 12, wonach sie von der Krankheit des Lazarus wissen. Das εἶπεν steht absichtlich in dieser Unbestimmtheit um darauf hinzuweisen, daß das Wort Christi nicht blos für diesen oder jenen bestimmt war. Der Zweck der Aeußerung führt die größte Oeffentlichkeit mit sich. Die durch möglichst viele Zeugen documentirte Sicherheit des Vorherwissens Jesu in Bezug auf den Ausgang der Krankheit gehört mit zur Substanz des Wunders. Nur so konnte jeder Gedanke an einen glücklichen Zufall ausgeschlossen werden. — Es liegt in der Aeußerung zunächst nicht, daß Jesus den Lazarus vom Tode erwecken wird. Sie legt es fast näher anzunehmen, daß er den todtkranken heilen will. Erst mit dem Factum des eingetretenen Todes trat es bestimmt hervor, daß Christus den Todten erwecken will, daß das: sie ist nicht zum Tode, sich auf einen bleibenden Todeszustand bezieht, indem ein vorübergehender Tod kein Tod zu nennen ist — wie Christus in ähnlicher Weise in Matth. 9,24 sagt: „das Mägdlein ist nicht gestorben (in der Weise, wie andere Menschen sterben) sondern es schläft." (Heumann: „der

Herr redet von einem Tode, durch welchen die Schwestern ihren Bruder Lazarum verlieren werden"). Diese factische Erläuterung war für Martha und Maria schon eingetreten, da sie die Botschaft erhielten, denn da mußte Lazarus schon gestorben seyn. Von den vier Tagen, die Lazarus schon im Grabe war, da Jesus ihn auferweckte, fallen zwei auf den noch fortdauernden Aufenthalt Jesu an dem Orte, wo er war, V. 6, einen brauchte Jesus zur Reise, einen hatte der Bote gebraucht, so muß also Lazarus schon kurz nach der Absendung des Boten gestorben und was bei den Juden unmittelbar mit dem Tode verbunden war, begraben seyn. Da der Bote zurückkam lag er schon am zweiten Tage im Grabe. Der Weg vom Jordan nach Jerusalem beträgt sieben Stunden, fünf Stunden zur Ebne von Jericho, und zwei von Jericho zum Jordan.*) Er führt über Bethanien, betrug also für Christum (und ebenso für den Boten) nicht viel über sechs Stunden. Bethabara lag aller Wahrscheinlichkeit nach da, wo noch jetzt die zum Andenken daran gewählte Badestelle der Pilgrime ist. — Jesus wußte nach dem Folgenden, daß Lazarus schon gestorben war. Er muß absichtlich die Botschaft so eingerichtet haben, daß sich die Schwestern nicht sogleich daraus vernehmen konnten. Es lag nahe anzunehmen, daß er sich geirrt, daß er gemeint habe, Lazarus werde gar nicht sterben. Dieser Schein sollte den ringenden Glauben hervorrufen. Sobald die Schwestern fest wurden in dem lebendigen Glauben, daß Jesus der Christ, der Sohn Gottes, V. 27, mußte ihnen auch die richtige Deutung seiner Worte aufgehen. — Was Jesus hier sagt gilt von jeder tödtlichen Krankheit der Gläubigen und soll davon gelten: denn alles trägt hier neben dem nächsten Sinne symbolischen, vorbildlichen Character. Die Krankheit der Gläubigen führt nicht zu bleibendem Tode, sie führt vielmehr zur Verherrlichung des Sohnes Gottes in der Auferstehung. So

---

*) Vgl. v. Raumer S. 60. Maundrel (voyage d'Alep à Jerus. Utrecht 1705) ging mit dem Pilgerzuge nach dem Jordan. In Bezug auf die Ebne des Jordan sagt er: Nous y arrivames cinq heures après notre depart de Jerus., S. 133, von Jericho zum Jordan brauchte er zwei Stunden, S. 135. Auch Robinson Th. 2 S. 509 f. brauchte zu dem letzteren Wege, wenn man den Aufenthalt abrechnet, wenig mehr als zwei Stunden.

lange aber die Zeit noch dauerte, da der Sohn Gottes sich durch sichtbare Erfolge als solchen zu bewähren und dadurch Unterpfänder seiner verborgenen Kraft zu geben hatte, mußte die Verherrlichung des Sohnes Gottes auf handgreifliche Weise erfolgen, und daß der Herr für den vorliegenden Fall eine solche augenscheinliche Bewährung in Aussicht stellen will, zeigt auch die Vergleichung von C. 9, 3. — Zu dem: diese Krankheit ist nicht zum Tode, ist Jes. 38,1 zu vergleichen, wo es von Hiskias heißt: er war krank zum Tode. Die St. ist um so mehr analog, da auch dort die an sich tödtliche Krankheit durch das Einschreiten des göttlichen Gesandten zur nicht tödtlichen wurde. Beachtet man, daß der Sinn auch hier ist: diese tödtliche Krankheit ist nicht zum Tode, so rücken die Stellen nahe zusammen. — Es wird zuerst gesagt, die Krankheit solle zur Ehre Gottes gereichen, dann wird dies näher dahin bestimmt: der Sohn Gottes solle dadurch verherrlichtwerden. Die Juden stellten die Ehre Gottes und die Ehre Christi in Gegensatz, wie das der Unglaube und der Halbglaube noch bis auf den heutigen Tag thut. Christus lehrt uns, daß die Ehre Gottes mit der seines Sohnes zusammenfällt, daß sie wirksam nur durch die Verherrlichung des Sohnes gefördert wird, Bengel: gloria Dei et gloria Filii Dei una gloria. Es gilt also den auch unter uns noch vorhandnen rationalistischen Sauerteig in dieser Beziehung gründlich auszufegen.

V. 5. „Jesus aber hatte Martha lieb und ihre Schwester und Lazarus.“ Wir haben hier auf der einen Seiten die Motivirung des Befreiung vom Tode in Aussicht stellenden Ausspruches Jesu in V. 4, auf der andern Seite die Motivirung des folgenden Verfahrens Jesu, daß er nach Judäa zieht um diesen Ausspruch in Erfüllung zu bringen. Daß das letztere nicht ausgeschlossen ist, zeigt das: Lazarus unser Freund u. s. w., was Jesus zu den Jüngern in V. 11 spricht. Da erscheint auch das Freundschaftsverhältniß zu Lazarus als Motiv der Reise. Ἀγαπᾷν wird gebraucht und nicht φιλεῖν wie in V. 3, weil die zunächst genannten Frauen sind. Ἀγάπη ist mehr die Liebe, welche nicht auf individueller Neigung, sondern auf rein ethischer

Basis beruht und demgemäß sich nicht in Zärtlichkeiten äußert. Daß das Verhältniß auch des Menschensohnes zu Frauen Schranken unterworfen war, die bei dem Verhältniß zu Männern wegfielen, und daß diese Schranken erst durch die Himmelfahrt beseitigt wurden, zeigt das richtig verstandne μή μου ἅπτου, welches Jesus in C. 20, 17 zu der einen der hier genannten, zu Maria spricht, welche in der Lebhaftigkeit des Affectes diese Schranken voreilig überschreiten wollte. — Was die Ordnung der drei Personen betrifft, so mußte Lazarus die letzte Stelle einnehmen, weil der Tod für den, der im Glauben stirbt, zwar auch ein Uebel ist, aber ein solches, das einen reichen Ersatz findet. Nicht Lazarus hatte zu Christo gesandt — er freute sich ohne Zweifel der Aussicht in Abrahams Schoß zu kommen, Luc. 16, 22 — sondern seine Schwestern. Maria durfte nicht von Lazarus getrennt werden, weil sie durch seinen Tod am schwersten betroffen wurde, vgl. zu V. 2. So mußte also Martha an die Spitze treten.

V. 6. „Als er nun gehört, daß er krank war, da blieb er zwar an dem Orte, wo er war, zwei Tage." Die Liebe Jesu bewährte sich nicht in dem zweitägigen Verweilen, sondern ungeachtet desselben darin, daß er nachher ohne auf die Einwendungen der Jünger zu achten nach Judäa zog. — Das dem μέν gewöhnlich correspondirende δέ fehlt im Folg. um den Gegensatz durch die unvermittelte Einführung auffälliger zu machen. — Warum blieb Jesus an dem Orte, wo er war zwei Tage? Die Antwort gibt V. 15. Christus spricht dort die Freude aus, daß er nicht vor Lazarus Tode in Bethanien war, weil die Erweckung aus dem Tode für die Jünger glaubensstärkender seyn wird, als die Heilung, welche im Falle der Anwesenheit erfolgt seyn würde. Aus gleichem Grunde nun, um Gelegenheit zur stärkeren Entfaltung seiner Wunderkraft zu erhalten, zögert hier Christus. Wäre er gleich abgereist, so würde er angekommen seyn, da Lazarus erst zwei Tage gestorben war. *) Den Grund, weshalb

*) Ohne Berücksichtigung der Zeitverhältnisse haben Mehrere angenommen, Jesus wolle den Lazarus erst sterben lassen, um ihn wieder erwecken zu können Wir haben bereits gezeigt, daß Lazarus schon gestorben war, als Jesus die Botschaft erhielt.

er später ankommen wollte, geben uns die Worte Marthas in V. 39 an die Hand. Der Todte sollte erweckt werden in der Zeit, da die Verwesung schon ihr Werk mächtig zu beginnen pflegt. Nur so entstand der schon von den Alten bemerkte Klimax in den Erweckungen Christi, über welche die Evangelien berichten. — War aber dieser Verzug nicht Härte gegen die beiden Schwestern? Wollte man das behaupten, so müßte man auch in unendlich vielem Anderen Härte finden. Der Herr stellt die Seinen noch bis auf den heutigen Tag auf weit härtere Proben. Er schont des Fleisches nicht damit der Geist gedeihe. Für diesen wurde auch hier trefflich gesorgt. Jesus hatte den Schwestern vorher den Stab seiner Verheißung dargereicht. Es ist eine hohe Gnade, daß er ehe er diese Verheißung erfüllt, sie anleitet mit ringendem Glauben im Worte zu leben. Auch das ist nicht zu übersehen, daß die durch den Verzug herbeigeführte Steigerung des Wunders mit der gesammten Kirche auch ihnen zu gute kam. Uebrigens müssen wir hier, wie überhaupt bei der ganzen Erzählung den Blick mehr auf das Ganze des Werkes Christi richten, als auf sein persönliches Verhältniß zu Maria und Martha, das nur nebenbei in Betracht kommt. Wie viele gläubige Schwestern müssen ihren Bruder auf dies Leben gesehen für immer verlieren, nicht blos etliche Tage auf seine Wiederbelebung warten! Wir haben hier eine Vorausdarstellung dessen, was Allen zu Theil wird. Das ist der eigentliche Schlüssel zu der ganzen Thatsache.

V. 7. „Dann danach spricht er zu seinen Jüngern: laßt uns wieder nach Judäa ziehen.“ Ἔπειτα und μετὰ τοῦτο werden auch bei den classischen Schriftst. mehrfach verbunden. Die Häufung geht hier nicht etwa aus nachlässiger Breite hervor, sondern sie soll die Aufmerksamkeit auf den befremdenden Umstand richten, daß Jesus h e r n a ch das that, was er, wenn er es überhaupt thun wollte, wie es scheint g l e i ch hätte thun müssen und auffordern über diesen Umstand nachzudenken. Dieser hatte zuerst die Apostel frappirt. Da Jesus nicht gleich gereist war, so hatten sie daraus den Schluß gezogen, Er habe, was er überhaupt thun wollte, aus der Ferne gethan. Aus dieser angenehmen

Täuschung wurden sie ganz unerwartet durch die Aufforderung zu der gefährlichen Reise hinausgerissen. Jesus sagt nach Judäa, nicht nach Bethanien, um darauf hinzuweisen, was die Reise bedenklich machte und den Widerspruch der Jünger zu provociren. Er hatte Judäa verlassen um sich gegen die sein Leben bedrohende Verfolgung der Feinde sicher zu stellen. Daß er, wenn nach Judäa, nach Bethanien geht, verstand sich nach V. 3 und 4 von selbst und brauchte daher nicht ausdrücklich bemerkt zu werden.

V. 8. „Sprechen zu ihm die Jünger: Meister jetzt suchten dich die Juden zu steinigen und du gehst wieder dorthin?" Νῦν, so eben noch. Um die Abmahnung recht dringend zu machen wird was vor Kurzem geschehen in die unmittelbare Gegenwart gerückt.

V. 9. „Jesus antwortete: Sind nicht zwölf Stunden des Tages? Wenn einer bei Tage wandelt, so stößt er nicht an, weil er das Licht dieser Welt sieht. V. 10. Wenn aber einer bei Nacht wandelt, so stößt er an, weil das Licht nicht in ihm ist." Jesus weist das Bedenken der Apostel zurück, indem er nach der ihm beiwohnenden höheren Wissenschaft erklärt, daß diese Reise gefahrlos verlaufen wird. Im Wesentlichen richtig Heumann: „Die Zeit, da er nach seines Vaters Willen ungehindert lehren, predigen und Wunder thun solle (kann) nennt er seinen Tag von zwölf Stunden: und gibt zugleich zu verstehen, daß auf diesen seinen Tag eine Nacht folgen werde, die Zeit nämlich, da er in der Feinde Hände kommen, zum Tode verdammt werden und eines sowohl schmählichen als schmerzlichen Todes sterben werde." Jesus gibt nicht etwa zuerst einen Vergleich und dann die Anwendung, sondern Vergleich und Anwendung bilden ein Ineinander. Daraus folgt, daß man nicht etwa scheiden darf zwischen solchem, was blos dem Vergleich und solchem was der Anwendung angehört, sondern daß jeder einzelne Zug zugleich der Sache angehören, Alles doppelsinnig seyn muß. Der niedere Sinn liegt ganz klar vor. Das „Licht der Welt" ist die Sonne nach 1 Mos. 1, 15. 16. Man strauchelt gewöhnlich nur bei Nacht. Wenn dies ausnahmsweise bei Tage geschieht (Jes. 59, 10: „wir straucheln am Mittage", Hos. 4, 5:

„Und du strauchelst bei Tage“), so müssen außerordentliche Umstände vorhanden seyn, durch welche der Tag in Nacht gewandelt ist, Hi. 17, 12. Hier wird von diesen Ausnahmen abgesehen und nur die Regel ins Auge gefaßt. Βλέπει und ἔστιν ἐν αὐτῷ entspricht sich. Das Licht der Sonne ist in ihm, indem das Auge es in sich aufnimmt, und dadurch den Menschen befähigt den Anstößen aus dem Wege zu gehen. Fassen wir nun den uneigentlichen Sinn ins Auge. Inwiefern der Tag und die Nacht hier in Betracht kommen, zeigen die beiden Sätze: „weil er das Licht dieser Welt sieht“ und: „weil das Licht nicht in ihm ist.“ Danach wird das ins Auge gefaßt, daß der Tag licht, die Nacht dunkel ist. Das Licht aber ist in der Schrift das gewöhnliche Bild des Heiles, die Nacht des Unheiles. Jetzt, sagt Jesus, ist die Zeit des Heiles noch nicht vollständig abgelaufen, jetzt also nichts zu fürchten. Es wird aber eine Zeit kommen, wo sie abgelaufen ist und also die Gefahr einbricht. Tag und Nacht stehen sich als die Zeit des Heiles und der Heilslosigkeit ebenso gegenüber in C. 9, 4. Die Nacht kommt ebenso vor in C. 13, 30: „es war aber Nacht“ da Judas hinausging. Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß die Worte etwas Geheimnißvolles haben, daß die äußere Nacht dem Johannes hier Symbol der geistigen Nacht ist, da das Licht der Sonne nicht leuchtet und eben damit die Gewalt der Finsterniß beginnt und die Stunde kommt zum erfolgreichen Angriffe gegen das Volk Gottes. Als Bezeichnung der Heilslosigkeit kommt die Nacht auch vor in Apoc. 21, 25. 22, 5, wo es von dem Reiche der Herrlichkeit heißt: „Und Nacht wird dort nicht seyn.“ Der traurige Wechsel von Tag und Nacht, welchem die streitende Kirche unterworfen ist, wird dort aufhören. Die gleiche Unterscheidung einer doppelten Zeit für Christum und seine Jünger, einer Heilszeit und einer Leidenszeit findet sich auch bei Lucas 22, 35. 36. — Jesus redet nicht blos von dem Tage im Allgemeinen, er redet von den zwölf Stunden des Tages. Daß er so hervorhebt daß die Sicherheit gleichmäßig durch den ganzen Tag hindurchgeht bis an sein völliges Ende, so daß einer wenn er nur überhaupt am Tage wandelt, in der zwölften Stunde nicht mehr zu fürchten

hat, wie in den eilf vorhergehenden, das führt darauf, daß der Tag oder die Zeit des Heiles zwar jetzt noch fortdauert und während dieser ganzen Reise noch fortdauern wird, aber doch seinem Ablaufe nahe ist. (Bengel: Jam longe processerat cursus Jesu; jam multa erat hora, sed tamen adhuc erat dies.) Das Gewichtlegen auf die Stunde kommt auch sonst bei Johannes vor, vgl. C. 7, 30. 8, 20. Ebenso in Luc. 22, 53, mit welcher St. die unsere in einem inneren Nexus steht, Lyser: necdum adesse horam passionis, de qua ad pontifices et seniores dicit: haec est hora vestra. — Προςκόπτειν, כשל, kommt schon im A. T. durchaus gewöhnlich nicht im sittlichen Sinne, sondern von dem Ergehen vor. Hier wird diese Bedeutung durch den Zusammenhang des uneigentlichen Sinnes mit dem eigentlichen nothwendig erfordert. — Das Gegenbild des „Lichtes dieser Welt", die Sonne, ist Gottes heilspendende Gnade. Diese erscheint unter ähnlichem Bilde schon in Hi. 29, 3, wo Hiob von der Zeit seines Glückes sagt: „da er leuchtete mit seiner Leuchte über meinem Haupte, in seinem Lichte ich ging ins Dunkel." In Jes. 60, 19 heißt es: „Die Sonne soll nicht mehr dir scheinen, sondern der Herr wird dein ewiges Licht seyn." Und in Apoc. 22, 5: „Sie bedürfen nicht des Lichtes der Sonne, denn Gott der Herr wird über ihnen leuchten." Da erscheint ebenso die Sonne als Abbild der heilspendenden Gnade Gottes, die nun in der realsten Weise seiner Gemeinde zu Theil wird. — Auch in Jesu war in der Zeit des Leidens „kein Licht." Weil die Sonne des Heiles an seinem Himmel untergegangen war, wußte er sich nicht zu rathen und zu helfen. — Auch auf den höheren Sinn gesehen haben wir hier einen allgemeinen Satz, der zwar zunächst mit Bezug auf Christum und seine Jünger ausgesprochen wird (Bengel: τις, indefinite pertinet hoc ad discipulos, qui etiam sibi timebant, in Bezug auf die Ausdehnung auf die Jünger ist besonders Lc. 22, 35. 36 zu vgl.), der aber auch allgemeine Anwendbarkeit hat. Die Scheidung zwischen ungehinderter Berufsübung und Passion bei Christo, findet sich auch bei den Gläubigen wieder. Auch für sie kommt die Zeit, da sie das Licht der Welt nicht sehen und kein Licht in ihnen ist, da sie sprechen

müssen: „Anders kann ich jetzt nichts thun als in meinem Leiden ruhn." „Und weil denn — sagt Lyser — eines Jeden Tag zuletzt untergeht, so wollen wir, wenn wir merken daß die Zeit gekommen, nicht widerstreben, sondern sprechen: dein Wille geschehe, Herr, du hast das Leben gegeben, du hast Macht es zu nehmen, du wirst das ewige Leben wiedergeben. Die Hare unseres Hauptes sind von dir gezählt. — Unterdeß sey das unser Trost, daß es nicht in des Teufels noch in der gottlosen Welt Macht liegt, daß sie uns die Sonne untergehen lassen, wenn sie wollen, sondern daß es allein in Gottes Hand liegt. Er hat dem Tage zwölf Stunden gegeben. Davon können uns die Feinde gegen seinen Willen auch nicht eine einzige entreißen."

V. 11. „Dieses sprach er und danach sagt er ihnen: Lazarus unser Freund ist entschlafen aber ich gehe auf daß ich ihn auferwecke." Die Umständlichkeit zu Anfang soll den Leser anleiten ehe er weiter fortschreitet dem Sinne des räthselhaften Ausspruches Christi nachzudenken. Sie dient demselben Zwecke, dem wahrscheinlich bei der mündlichen Unterredung mit den Aposteln eine Pause, in den Psalmen das Selah. Nachdem der Herr den Grund beseitigt hat, den seine Jünger gegen die Reise geltend machten, gibt er nun positiv den Grund an, welcher für dieselbe sprach. Er sagt: unser Freund um die Theilnahme der Apostel um so mehr anzuregen. Dies unser Freund zeigt, daß das Verhältniß zwischen Christo und Lazarus nicht nach der Analogie menschlicher Freundschaften zu denken ist, wie z. B. der zwischen David und Jonathan, sondern daß es ganz dem christlichen Gebiete angehört. Die individuelle Freundschaft wäre Christo nicht mit den Aposteln gemeinsam gewesen. Unrichtig bemerkt Bengel: „Christus sagte dies zu der Zeit, wo Lazarus eben gestorben war." Lazarus war schon drei Tage vorher gestorben. Jesus sagt es ihnen aber erst jetzt, weil er jetzt hingehen will ihn aufzuerwecken. Mit vollem Rechte aber sagt Bengel: „Niemand hatte ihm von dem Tode Nachricht gegeben und doch wußte ihn Jesus." Die Bezeichnung des Todes der Gläubigen als Schlaf ist in den christlichen Sprachgebrauch wahrscheinlich besonders durch den vorliegenden Ausspruch und durch Matth. 9, 24

eingebürgert worden. Die Antwort auf die Frage: warum redet Jesus nicht gleich von dem Tode und der Auferweckung und beugt also dem Mißverständnisse der Apostel vor? ist eben die, daß Christus durch dies Wort die heitere Ansicht von dem Tode der Gläubigen als einem bloßen Entschlafen (Augustinus: Dominus tanta eum facilitate excitabat de sepulcro, quanta tu non excitas dormientem de lecto) einbürgern wollte. Unter dem Bilde des Schlafes erscheint der Tod nicht selten schon in den Schriften des A. B., z. B. in Jerem. 51, 57: „sie schlafen den ewigen Schlaf", Hi. 14, 12: „Und wenn der Mann sich legt, so steht er nicht auf, bis der Himmel nicht mehr ist erwachen sie nicht und werden nicht erweckt aus ihrem Schlafe." Aber unter diesen Stellen ist nur Dan. 12, 2 Vorbereitung des neutestamentlichen Sprachgebrauches. An den übrigen wird nicht das auf den Schlaf folgende Erwachen ins Auge gefaßt, sondern nur die Gebundenheit der Kräfte. Der vorliegende Ausspruch ist recht geeignet uns mit Verachtung des Todes zu erfüllen, mit dessen Schrecken unter dem A. B. auch die Frommen noch zu ringen hatten.

V. 12. „Sprechen nun zu ihm seine Jünger: Herr wenn er entschlafen ist, so wird es besser mit ihm werden. V. 13. Jesus aber hatte von seinem Tode geredet, jene aber meinten daß er von dem gewöhnlichen Schlafe rede." Die Jünger würden Christum wohl nicht mißverstanden haben, wenn nicht der Ausspruch in V. 4 das Verständniß nahe gelegt hätte, daß es zum Tode mit Lazarus nicht kommen, vielmehr die Krankheit durch die heilende Kraft Christi gebrochen werden solle. Hienach konnte es ihnen kaum in den Sinn kommen, daß durch κεκοίμηται der eingetretene Tod des Lazarus bezeichnet werden sollte. Sie denken, daß Christus aus der Ferne eine heilsame Krisis bei dem Kranken herbeigeführt habe, wie ja von solchen Fernheilungen Christi auch sonst Beispiele vorliegen, vgl. 4, 49 f. Daß Christi Wunderkraft bei dem vermeintlichen Schlafe im Spiele sey, das anzunehmen lag um so näher, da Jesus von der Thatsache auf natürlichem Wege keine Kenntniß haben konnte. Das übernatürliche Wissen und das übernatürliche Wirken geht Hand

in Hand. Unter diesen Umständen schien ihnen die Reise zwecklos zu seyn, über deren Gefährlichkeit sie das Wort Christi nicht so völlig beruhigt hatte, daß sie nicht lieber ihrer überhoben gewesen wären (Calvin: libenter hanc fugiendi periculi occasionem arripiunt). Was die Worte Christi besagen sollen: „aber ich gehe hin, daß ich ihn auferwecke", das blieb ihnen freilich dunkel, aber da sie in dem Verständniß des κεκοίμηται sicher zu seyn glaubten, so mühten sie sich nicht damit ab, dem Sinne jener Worte weiter nachzuforschen. Genug daß sie einen Grund gefunden hatten für die Abmahnung von der ihnen immer noch fatalen Reise. Anton: „Unter diesen Jüngern ist damals Johannes, der dies erzählt, auch gewesen, der hat auch so gemeint. Jetzt aber schämt er sich."

V. 14. „Da sagte ihnen Jesus frei heraus: Lazarus ist gestorben. V. 15. Und ich freue mich euretwegen, auf daß ihr glaubet, daß ich nicht dort war. Aber laßt uns zu ihm ziehen." Jesus freut sich, daß er nicht dort gewesen, weil seine Jünger durch die Auferweckung eines längst Gestorbenen eine größere Glaubensstärkung erhalten werden, als dies durch die Heilung des Todkranken der Fall gewesen sein würde. Das: „auf daß ihr glaubet", bildet die Erläuterung des „euretwegen." Der Glaube **wird** gleichsam erst wenn er **wächst**. Auf jeder neuen Glaubensstufe stellt sich die vorhergehende als noch dem Gebiete des Unglaubens angehörend dar.

V. 16. „Sprach nun Thomas, welcher Zwilling genannt wird, zu seinen Mitjüngern: lasset uns auch ziehen, daß wir mit ihm sterben." Wie nöthig den Aposteln solche Glaubensstärkung ist, zeigt dies Wort des Thomas. Er glaubt an Christum, sonst würde er nicht mit ihm in den Tod gehen wollen. (Daß μετ' αὐτοῦ sich auf Christum bezieht, nicht auf Lazarus, zeigt der Zusammenhang mit V. 8. Man kann auch nur **mit** einem Lebenden sterben. Bliebe noch ein Zweifel übrig, so würde er durch Matth. 26, 35 beseitigt werden.) Aber daß Thomas trotz der Versicherung Jesu in V. 9. 10 doch überzeugt ist daß es zum Sterben geht, zeigt, daß in ihm noch ein schlimmer Dualismus von Glauben und Unglauben vorhanden ist. Das Wort

Christi gilt ihm weniger als die freilich evidente Thatsache des glühenden Hasses der Pharisäer, der nur nach einer Gelegenheit verlangte ihn in ihre Gewalt zu bekommen. — Es ist kein Grund vorhanden zu der Annahme, daß Thomas neben diesem Hebräischen Namen noch den correspondirenden Griechischen Δίδυμος geführt habe. Vielmehr geben die Worte: „welcher Zwilling genannt wird" nur die Erklärung des Eigennamens. Ganz entsprechend ist in C. 4, 25 das: ὁ λεγόμενος Χριστός, s. v. a. auf Griechisch Christus, dann auch in C. 1, 39 das: ὃ λέγεται ἑρμηνευόμενον. Johannes gibt solche Erklärungen von Namen sonst überall nur wo der Name sachlich bedeutend ist, vgl. zu C. 9, 7. Es liegt das in der Natur der Sache. Die Erklärung eines ordinären Eigennamens zu geben würde abgeschmackt seyn. In dem vorliegenden Falle aber kann an eine solche Annahme um so weniger gedacht werden, da sich bei Thomas nicht weniger als **dreimal** die Bemerkung findet: ὁ λεγόμενος Δίδυμος, C. 20, 24. 21, 2, und da diese beiden letzteren Stellen so nahe beieinander stehen, daß kein Grund vorlag die Worte zu wiederholen, wenn sie nicht sachlich bedeutsam sind. Diese Wiederholung ist besonders bei Johannes von Bedeutung, bei dem jedes Wort berechnet ist. Wir werden hienach nicht zweifeln können, daß der Name Thomas, welcher im A. T. nie als Nomen propr. vorkommt, dem Apostel von dem Herrn zur Bezeichnung seines Characters beigelegt wurde und daß die Worte: „welcher Zwilling heißt", auf diese Bedeutsamkeit des Namens hinweisen sollen. Solche bedeutsame Namen finden wir schon im A. T. vielfach, namentlich bei den Propheten, vgl. zu 1, 43, ebenso finden wir sie in dem Kreise der Apostel, vgl. zu 6, 71. Der Jünger, der mit dem Thomas in den Apostelverzeichnissen zu einem Paare verbunden ist, Matthäus, erscheint ebenso unter einem Namen, der ihm nur als Jünger eignete und sich auf sein Verhältniß zum Herrn bezog. Sein natürlicher Name war Levi.*) Was

*) Characteristisch für den Verfasser des Evangeliums Matthäi ist es, daß wir nur bei ihm die Ordnung haben Θωμᾶς καὶ Ματϑαῖος, 10, 3. Mc. in C. 3, 18 und Luc. in 6, 15 haben dafür M. καὶ Θ. Matthäus selbst in seiner Demuth konnte sich nicht die erste Stelle anweisen, obgleich

ist nun die Bedeutung des Namens Thomas? Er bedeutet den, bei dessen Anblick man an Zwillinge erinnert wird — תאם kommt im A. T. nur im Plural vor —, einen ἀνὴρ δίψυχος Jac. 1, 8, vgl. δίψυχοι in C. 4, 8. Der Dualismus ist leider allen gemeinsam die noch im Fleische leben, aber bei der heftigen Gemüthsart des Thomas kam bei ihm dieser Dualismus ganz besonders zur Erscheinung, so daß es angemessen erschien ihn in ihm zu exemplificiren. Den eigentlichen Schlüssel zu dem Namen haben wir in 1 Mos. 25, 23. 24: „Und der Herr sprach zu ihr: zwei Völker sind in deinem Leibe und zwei Nationen werden aus deinem Schooße sich sondern und Volk wird stärker seyn als Volk und Großer wird dem Kleinen dienen. Und da ihre Tage voll waren, siehe da waren Zwillinge in ihrem Leibe", LXX: τῇδε ἦν δίδυμα ἐν τῇ κοιλίᾳ. Auch Thomas hat seinen Esau, den Erstgebornen, und seinen Jacob, den alten und den neuen Menschen. Die Hinweisung auf die Stelle der Genesis ist aber nicht blos beschämend, sie ist auch zugleich tröstlich für Thomas und für Alle, welche durch ihn vorgebildet sind, der Große muß zuletzt dem Kleinen dienen, wie wir das an dem Beispiele des Thomas in seiner späteren aufopfernden Missionsthätigkeit recht deutlich sehen. Die gegebne Deutung bewährt sich darin, daß von ihr aus überall für den Zusatz ὁ λεγόμενος Δίδυμος, der den Namen Thomas nicht unzertrennlich begleitet, sich ein Grund angeben läßt. An den beiden ersteren St. findet sich dieser Zusatz bei Vorgängen, in denen sich die Zwillingsnatur des Thomas besonders offenbarte — dem einen der Zwillinge gehörte das Zweifelwort in C. 20, 25 an, dem andern das energische Bekenntniß des Glaubens in V. 28. In C. 21, 2 wird Thomas mit Simon Petrus zusammengestellt, der Felsenmann und der Zwillingsmann, Einheit und Gespaltenheit. Diese Zusammenstellung weist uns darauf hin, was wir von Natur sind und was wir durch die Gnade mehr und mehr werden sollen.

---

sie ihm gebührte. Hand in Hand mit der Nachstellung geht bei Matthäus der Zusatz zu seinem Namen: ὁ τελώνης. Seine Demuth liebte es auf seinen früheren verachteten Stand hinzuweisen.

Es folgt nun in V. 17—44 der Bericht über die Auferweckung des Lazarus.

V. 17. „Da nun Jesus kam fand er ihn schon vier Tage im Grabe.“ Ueber ἔχειν zu C. 5, 5. — V. 18. „Bethanien aber war nahe bei Jerusalem, gegen funfzehn Stadien entfernt. V. 19. Und viele von den Juden waren zu Martha und Maria gekommen, daß sie sie trösteten wegen ihres Bruders.“ Das ἀπό in einer Entfernung von. Dieser eigenthümliche Sprachgebrauch findet sich im N. T. außer dem Evangelium, wo er auch in dem angefochtenen C. 21 in V. 8 vorkommt, nur in der Apocalypse 14, 20. Analog ist der Gebrauch des πρό in C. 12, 1 und bei den LXX in Am. 1, 1. 4, 7. Die Angabe der Entfernung Bethaniens von Jerusalem dient zur Erklärung der folgenden Angabe, daß sich von dort zahlreiche Leidtragende in dem Trauerhause einfanden. Es heißt Bethanien war nahe bei Jerusalem: für den Zweck des Johannes kam es nur in Betracht, daß dies Verhältniß damals bestand, ob es noch fortbesteht oder nicht ist für ihn gleichgültig. Daß Johannes sich Jerusalem und Bethanien als zerstört gedacht habe, kann man aus dem ἦν nicht schließen. Sonst müßte man auch aus C. 18, 1 schließen, daß Johannes sich den Garten als verschwunden gedacht habe. Vgl. noch 19, 41. Ganz analog ist das: „Ninive war eine große Stadt“ in Jon. 3, 3, womit nicht ausgesagt werden soll, daß sie es jetzt nicht mehr ist — das Fortbestehen Ninives in der Zeit des Verf. bildet die Voraussetzung des Buches — sondern nur daß Jonas sie als solche fand. — Daß die Juden in V. 19 nicht die „Jüdische Opposition gegen Jesum“ seyn können, liegt am Tage. Die Gesellschaft muß nach den ganzen Verhältnissen des Hauses eine gemischte seyn und gibt sich im Folg. als solche zu erkennen, vgl. über die Juden zu C. 1, 19. Es heißt eigentlich: zu denen um Martha und Maria. Die Ausdrucksweise kommt auch in der Profangräcität ursprünglich nur von vornehmen Personen vor, die von Dienerschaft umgeben sind, und der müßige Gebrauch ist spätere Entartung. Im N. T. kommt sie in solcher Entartung nie vor. In Apgsch. 13, 13 sind die um Paulus der Apostel und seine Gefährten. Bei Johannes ist ein

reiner Pleonasmus am wenigsten denkbar. Der Ausdruck weist darauf hin, daß das Haus ein vornehmes, daß wir uns Martha, die Herrin, an deren Ehre ihre Schwester theilnimmt, als umgeben von einer Zahl von Dienerinnen zu denken haben. Für diese Auffassung spricht der Zusammenhang mit dem Namen Martha. Erläuternd ist Esth. 4, 16, wo Esther spricht: „ich und meine Dirnen will fasten.“ Da bildet auch die Herrin mit ihrer Dienerschaft ein Ganzes. Im Zusammenhange mit dem αἱ περὶ Μάρθαν steht die Angabe in V. 20, daß Martha, der reale Mittelpunct eines ganzen Kreises, sogleich die Ankunft Jesu vernimmt, während Maria, die nur ideal an ihrer Ehre theilnimmt, nichts davon erfährt.

V. 20. „Martha nun, so wie sie hörte daß Jesus kommt, ging ihm entgegen: Maria aber saß im Hause.“ Nach der Parallelst. Luc. 10, 39 wird man zu erklären haben: saß wie gewöhnlich im Hause. (Berleb. B.: „Damit weißt uns Joh. auf Lc. 10, 39, weil er nach dem Lucas geschrieben.“) Es findet ein Gegensatz statt gegen Prov. 7, 12, wo es von dem buhlerischen Weibe heißt: „Jetzt ist sie draußen, jetzt auf der Gasse und neben allen Ecken lauert sie.“ Das hatte früher von Maria gegolten, um so mehr hält sie sich nach ihrer Bekehrung in stiller Eingezogenheit. Jenes Wort des A. T. war ihr bei ihrer Bekehrung zu einem scharfen Stachel (Kohel. 12, 11) geworden. Wahrscheinlich war auch Martha die Ankunft Jesu heimlich angezeigt worden, V. 28, so daß weder Maria noch die bei ihr anwesenden Personen es erfahren. Solche Heimlichkeit lag in den Verhältnissen des Hauses.

V. 21. „Es sprach nun Martha zu Jesu: Herr, wenn du hier warest, so wäre mein Bruder nicht gestorben. V. 22. Aber auch jetzt weiß ich, daß was du nur Gott bitten wirst, Gott dir geben wird.“ Wenn du hier warest, zur Zeit der Krankheit. Auf völligem Mißverständniß beruht die Annahme, daß Martha in V. 21 Jesu einen Vorwurf mache. Die Grundlage für V. 21 und 22 bildet das Wort Christi in V. 4. Dies verbürgte, wenn Jesus dort war die Heilung des todkranken Lazarus, wie Jesus selbst in V. 15 dies anerkennt, wenn er aber vor seiner Ankunft

verstarb, so verbürgte es die Auferweckung des Gestorbenen. Martha thut also nichts weiter als daß sie den Glauben an jenes Wort Christi ausspricht. Daß er im Stande seyn wird auch jetzt noch dies Wort wahrzumachen, wo freilich gar Großes geleistet werden muß (ὅσα) daran kann sie um so weniger zweifeln, da seine Wunderkraft sich auch anderweitig schon in Todtenerweckungen kund gegeben und den thatsächlichen Beweis geliefert hat, daß auch der Tod, dieser furchtbarste aller Feinde, gegen ihn nichts auszurichten vermag, da das νεκροὶ ἐγείρονται Matth. 11, 5 schon damals als Erfahrungssatz feststand. Auf völliger Verkennung der Sachlage beruht es auch, wenn Calvin wegen der ausgesprochenen Hoffnung Martha der Verwegenheit anklagt. Diese Anklage wäre nur dann begründet, wenn Jesus ihr nicht durch das Wort in V. 4 einen Stab der Hoffnung dargereicht hätte. Dann hätte sie sich freilich mit dem allen Gläubigen gemeinsamen Troste begnügen müssen und es wäre verwegene Anmaßung gewesen für sich etwas Besonderes in Anspruch zu nehmen. Solche Anmaßung wäre von Jesu gewiß nicht durch die Gewährung der verwegnen Bitte belohnt worden.

Jesus erforscht, ehe er an die Bewährung seines Wortes in V. 4 geht, noch tiefer ob die für die Realisirung dieses Wortes nothwendigen subjectiven Bedingungen bei dem hier durch Martha repräsentirten Schwesternpaar vorhanden sind, oder vielmehr er gibt ihr, da das Vorhandenseyn dieser Grundlagen die Voraussetzung des Wortes bildet, Gelegenheit dieselben auszusprechen. Ihren Glauben, daß Jesu Wunderkraft im Stande sey, den Todten in dies irdische Leben zurückzurufen, hatte sie schon von freien Stücken in V. 22 ausgesprochen. Aber das war nicht genug. Es mußte festgestellt werden, daß sie auch feststand in den allgemeinen Katechismuswahrheiten in Bezug auf die Auferstehung. Das war um so wichtiger, da der ganze Vorgang symbolische Bedeutung hatte, da Jesus in ihm ein Vorspiel der allgemeinen Todtenerweckung am Ende der Tage geben wollte, eine thatsächliche Bewährung der Kraft, durch welche er dereinst alle Gläubigen aus dem Tode zum Leben erwecken wird. Das Gespräch zwischen Martha und Christo hier hat gleichsam liturgische

Bedeutung. Es kommt in ihm nichts vor, was nicht für Alle gilt, welche geliebte Todte zur Erde bestatten. Auf die Erweckung des Lazarus in dies arme irdische Leben findet sich darin gar keine Beziehung. Die Zusicherung derselben war in V. 4 gegeben. Jesus prüft zuerst den Glauben Marthas an die Auferstehung an sich, V. 23. 24, dann läßt er sie ihren Glauben an ihn als den Urheber der Auferstehung vor der in den Aposteln anwesenden Kirche bekennen.

V. 23. „Jesus spricht zu ihr: dein Bruder wird auferstehen. V. 24. Spricht Martha zu ihm: ich weiß daß er auferstehen wird in der Auferstehung am jüngsten Tage." Das: „glaubst du das" in V. 26 ist der Sache nach auch in V. 23 vorhanden. Dies zeigt die Antwort Marthas, welche in der Anrede Christi eine Aufforderung erkennt sich zu dem großen Artikel von der Auferstehung der Todten zu bekennen. Jesus legt das objective Gotteswort vor und Martha als der Repräsentantin, gleichsam dem Munde der Gläubigen gebührt es ihren Glauben daran zu bekennen. Zunächst repräsentirt sie ihre Schwester mit. Daß es hier nicht darauf ankommt den subjectiven Glaubensstandpunct zu erforschen, sondern nur den vorhandnen und Jesu bekannten zur Darstellung zu bringen, erhellt eben daraus, daß Jesus mit Maria nicht dasselbe Verhör anstellt. Es gehörte dies nur zur Würde der Handlung, die für alle Zeiten der Kirche Gottes auf Erden bestimmt war. — Das ἀναστήσεται, er wird auferstehen, im Munde des Herrn kann sich nicht auf die Wiederkehr in dies elende irdische Leben beziehen. Dies zeigt die Antwort Marthas, dies der gewöhnliche Jüdische und Christliche Sprachgebrauch. Es bezeichnet nach ihm den Uebergang in einen neuen herrlichen Zustand, welcher jenseits des gegenwärtigen Daseyns liegt. Ganz ausgeschlossen wird die Beziehung auf die bloße Wiederbelebung durch V. 25, die ζωή, das ζήσεται passen nicht auf das diesseitige Daseyn. — Das N. T. lehrt eine doppelte Stufe des jenseitigen Daseyns, die eine, welche für die Gläubigen gleich mit dem Ausgange aus diesem Leben beginnt, die andere welche am jüngsten Tage eintritt. Auf die erstere bezieht sich was der Herr zu dem Schächer sagt,

dann Joh. 14, 2. 3. 13, 36. 17, 24. Apoc. 14, 13: „selig sind die Todten, die in dem Herrn sterben von nun an", 7, 9—17. 14, 1—5. 15, 1—4. Auf die zweite z. B. Matth. 19, 28. Joh. 5, 25. 28. 29. 6, 39. 40. Apoc. 19, 9. 21, 22. In der Apocalypse werden mehrfach beide Stufen in der Einheit des Lebens oder der Seligkeit zusammengefaßt, z. B. 2, 7. 10. 17. 3, 5. Daß auch die erstere unter der „Auferstehung" mitbegriffen werden kann, zeigt Apoc. 20, 5, wo sie ausdrücklich als „die erste Auferstehung" bezeichnet wird. Es kann dies um so weniger einem Bedenken unterliegen, da der uneigentliche Gebrauch der Auferstehung auch sonst in dem Gebiete der Schrift weit verzweigt ist, da durch sie jeder Uebergang vom Elende zum Heil, von der Niedrigkeit zur Hohheit bezeichnet wird, vgl. meinen Comm. zu Apoc. 20, 5, ferner Th. 2 S. 294 der 2 A. Martha nun faßt in ihrer Antwort einzig und allein die zweite Stufe der Seligkeit ins Auge, die Auferstehung am jüngsten Tage, und es kann nach dem gangbaren Sprachgebrauche, und besonders nach C. 5, 25. 28. 29 nicht daran gezweifelt werden, daß auch Jesus sie vorzugsweise im Auge hat. Daß er aber daneben auch die erstere ins Auge faßt, daß die Auferstehung hier das Ganze des jenseitigen Heiles bezeichnet, daß wie also schon hier die Grundlage haben für die „erste Auferstehung" in der Apoc., das erhellt deutlich aus V. 25, wo Jesus Auferstehung und Leben unzertrennlich mit einander verbindet, so daß also das Gebiet der Auferstehung grade so weit seyn muß als das des Lebens. Gibt es nach den unzweideutigsten und wiederholtesten Erklärungen des Herrn und seiner Apostel ein Leben, eine Seligkeit vor der gewöhnlich sogenannten Auferstehung, so muß es auch eine Auferstehung vor der gewöhnlich sogenannten Auferstehung, vor dem jüngsten Tage geben. In solcher umfassenden Bedeutung kommt die Auferstehung auch in Matth. 22, 30 vor. Denn der Begriff der Auferstehung ist auch dort nach V. 32 so weit wie der des Lebens. Es wird aber dort grade die erste Stufe vorzugsweise ins Auge gefaßt. Denn wenn es dort (und ebenso Mc. 12, 25) heißt: „bei der Auferstehung sind sie wie Engel im Himmel", so darf man das ἐν οὐρανῷ nicht auf die Engel

beziehen, denn dann müßte οἱ vorangehen, wie denn viele Handschriften bei Marcus οἱ vor ἐν οὐρανοῖς eingeschoben haben. Man wird vielmehr construiren müssen ἀλλ' ἐν οὐρανῷ εἰσι ὡς ἄγγελοι. Die Erklärung von Fritzsche u. A.: sondern sie sind wie Engel Gottes im Himmel (sind), liegt ferner, und der Grund worauf man sie stützen will „daß im N. T. das Messianische Reich für die ins Leben zurückgerufenen Todten nicht im Himmel besteht, sondern auf dieser Erde selbst" beruht nach der bereits gegebenen Nachweisung auf einseitiger Wahrnehmung. Grade die erste Stufe der Auferstehung wird besonders ins Auge gefaßt, weil bei den seligen Geistern im Himmel die Ungereimtheit des Heirathens besonders hervortritt. Parallel ist Phil. 3, 20: ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει. Die seligen Geister gelangen bei der Auferstehung dahin, wo schon während des Erdenlebens ihre eigentliche Heimat war.

V. 25. „Sprach zu ihr Jesus: ich bin die Auferstehung und das Leben, wer an mich glaubt der wird leben ob er gleich stürbe. V. 26. Und jeder der lebt und glaubt an mich, der wird nimmermehr sterben. Glaubst du das?" Von der Auferstehung wendet sich Jesus zu ihrem Vermittler und Spender. „Ich bin die Auferstehung und das Leben": Christus ist das Gegenbild des Baumes des Lebens im Paradiese: wer von ihm ißt wird leben in Ewigkeit. Er ist die Auferstehung und das Leben nicht blos als Spender, sondern auch als Erwerber. Die Wurzel ist sein Versöhnungstod, durch den er Gottes Zorn gestillt und den Tod überwunden hat, 2 Tim. 1, 10. Hebr. 2, 14. Es heißt: ich bin die Auferstehung und das Leben. Jesus ist es jetzt schon virtuell, der einwohnenden Kraft nach, grade so wie nach C. 1, 4 in ihm das Leben schon war, ehe er im Fleische erschien. Aber erst bei der Auferstehung wird die schon jetzt in ihm vorhandne Kraft sich bewähren. Unrichtig bemerkt Bengel: Ego praesens, non adstrictus ad longinquum. Noli putare Martha, te differri in longinquum. Mors cedit vitae ut caligo luci, protinus. Die Zurückrufung des Lazarus in dies elende Leben steht in keiner directen und unmittelbaren Beziehung zu dem: ich bin die Auferstehung und das Leben, gehört nur insofern dahin als

die Christo einwohnende Kraft, welche dereinst Auferstehung und Leben schaffen sollte, darin präludirte. — An den Messias wird schon im A. T. alles Heil, das jenseitige nicht weniger als das diesseitige geknüpft. Von der Messianischen Zeit heißt es Jes. 25, 8: „Er vernichtet den Tod für immer und es wischet ab der Herr Jehova alle Thränen von allen Angesichtern", die Thränen, die besonders bitter bei dem Tode fließen. In C. 26, 19 wird gesagt: „Leben werden deine Todten, meine Leichname auferstehen, denn ein Thau des Lichtes (des Heiles) ist dein Thau." Nach Dan. 12, 2 werden in der Messianischen Zeit Viele von denen, die im Staube der Erde schlafen erwachen, diese zum ewigen Leben und diese zur Schmach. — Daß das „Leben" für die Gläubigen sofort nach dem Tode beginnt, zeigt die Parabel von Lazarus. Der Arme wird nach Lc. 16, 22 da er stirbt von den Engeln in Abrahams Schooß getragen, da wird er getröstet, V. 25. Der entschiedne Character, den die Hölle mit ihren Qualen dort trägt, die weite Kluft, die zwischen den Einen und den Andern dort befestigt ist, zeigt, daß auch das Leben dort einen nicht minder entschiednen Character tragen muß. Tritt nun das Leben nach dieser Parabel, die mit der vorliegenden Begebenheit in einem nahen Zusammenhange steht, unmittelbar mit dem Ausgange aus diesem Leben ein, so muß auch die mit ihm Hand in Hand gehende Auferstehung einen gleichen Anfang haben. Auferstehung und Leben werden schon in Hos. 6, 2 miteinander verbunden, beides als Bezeichnung des Ueberganges aus einem elenden Daseyn in ein glückliches. — Πᾶς ὁ ζῶν, jeder der lebet, bildet den Gegensatz gegen κᾂν ἀποθάνῃ, ob er gleich stürbe, und kann sich somit nur auf das natürliche Leben beziehen. Das οὐ μὴ ἀποθάνῃ, wird nicht sterben, entspricht dem: wird leben, ζήσεται, und so kann das sterben hier nicht in dem ordinären Sinne stehen wie in dem κᾂν ἀποθάνῃ, sondern nur im emphatischen: ein Tod, der nur Durchgang ist zum wahrhaftigen Leben, ist kein Tod zu nennen. Die beiden Glieder stehen im Verhältniß der Steigerung zu einander. Im ersten wird den Gläubigen Leben nach dem Tode gewährleistet, im zweiten, daß sie gar nicht sterben. Der Tod, dessen Jesus im ersten Gliede

in Anbequemung an den gewöhnlichen Sprachgebrauch gedacht hatte, ist näher betrachtet gar kein Tod zu nennen. Wir haben nicht eine Unterscheidung von zwei Classen. Für die bereits Gestorbnen wie Lazarus gilt freilich nur das erste Glied, aber für die lebenden Gläubigen wie Martha gelten beide. Die Lebenden aber hat Jesus zunächst im Auge. Dies zeigt schon das ζήσεται. Sein Zweck ist seine lebenden Gläubigen gegen die Schrecken des Todes zu waffnen.

V. 27. „Spricht sie zu ihm: Ja Herr ich habe geglaubt, daß du bist Christus, der Sohn Gottes, der in die Welt kommt.“ Martha bekennt ihren Glauben nicht speciell an Jesum als die Auferstehung und das Leben, sondern als den überweltlichen (vgl. in Bezug auf das: „kommen in die Welt“ zu 1,9) Heiland und Sohn Gottes. Ist er dies, kommt ihm die dreifache Ehre zu, welche Martha ihm beilegt, so versteht sich von selbst, daß er auch die Auferstehung und das Leben ist. „Nichts erscheint unglaublich oder die Hoffnung übersteigend von Seiten Jesu Christi, wenn man einen lebendigen Glauben an seine Gottheit hat, aber das ganze Gebäude fällt, wenn dieser Grund erschüttert ist“, Quesnel. Martha sagt: ich habe geglaubt. Das Perfectum, vgl. 6, 69 ist bedeutsam dafür, daß sie nicht erst jetzt zu diesem Glauben gelangt, sondern nur den schon früher in ihr vorhandnen bekennt, daß es somit nicht in der Absicht Christi liegt den Glauben in ihr zu erzeugen, sondern nur das Bekenntniß des vorhandnen zu veranlassen.

V. 28. „Und dieses sprechend ging sie weg und rief Maria ihre Schwester heimlich, sprechend: der Meister ist da und ruft dich.“ Warum Martha an Maria nicht früher Nachricht gegeben? Es war natürlich, daß sie zuerst keinen andern Gedanken hatte als den, Jesu entgegenzugehen und an seinem Anblicke und Wort ihren Glauben an die nach V. 4 ihr gegebene Verheißung zu stärken. Nachdem ihr Herz diese Stärkung erhalten hatte, eilte sie sofort zur Schwester. „Heimlich“, das führt darauf, daß unter den nach V. 19 Anwesenden Manche waren, die in einem fremden oder feindlichen Verhältnisse zu Christo standen. Nach Marthas Absicht sollten diese ferngehalten werden. Gottes Absicht

aber war eine andere. Alle in Bethanien Anwesende sollten bei dem Wunder zugegen seyn. „Der Meister ist da", Quesnel: „Jesus hatte keinen andern Namen in dieser Familie als den des Herrn und des Meisters, denn es ist eine Familie des Glaubens und des Gehorsams." Daß Jesus Maria ruft, liegt in seiner Anwesenheit selbst und ihrem durch V. 4 festgestellten Zwecke. Diejenigen, denen zu Liebe das Wunder geschah, mußten bei ihm zugegen seyn.

V. 29. „Jene nun, da sie es hörte, steht schnell auf und kommt zu ihm." Maria, sagt Quesnel, verläßt ohne Verzug Tröster, die ihrem Schmerze zur Last sind um den wahren Tröster aufzusuchen. Nur zu seinen Füßen findet man einen Trost, der bis zum Herzen dringt. V. 30. „Jesus aber war noch nicht in den Flecken gekommen, sondern er war an dem Orte, wo Martha ihm begegnete." Warum kam Jesus nicht in den Ort? Er blieb vor demselben in der Nähe der Begräbnißstätte. Denn daß diese nahe dabei lag, erhellt aus dem Folgenden. Die Juden folgten Maria auf ihrem Wege zu Jesu in der Meinung sie gehe zum Grabmal. Das Grabmal mußte also in der Nähe des Ortes seyn, wo Jesus war. Die Voraussetzung des Verfahrens Christi bildet der ungleichartige Character der Besucher. Die gemischte Menge sollte bei der Auferweckung zugegen seyn (ut tam grande miraculum quatriduani mortui resurgentis testes plurimos inveniret, Augustinus), aber Jesus wollte nicht in ihrer Begleitung zum Grabe ziehen. Die Sache sollte sich ohne sein Zuthun so machen, daß sie sich dort einfand. Erst unmittelbar vor der heiligen Handlung wollte er mit ihr zusammentreffen. — V. 31. „Die Juden nun, welche mit ihr waren in dem Hause und sie trösteten, da sie sahen daß Maria schnell aufstand und hinausging, folgten ihr sagend: sie geht zum Grabe, daß sie dort weine."

V. 32. „Maria nun, wie sie dahin kam wo Jesus war und ihn sah, fiel ihm zu Füßen und sprach zu ihm: Herr wenn du hier warst, so wäre mein Bruder nicht gestorben." An einen Vorwurf ist auch hier nicht im Entferntesten zu denken. Wer Jesu zu Füßen liegt ist nicht in der Stimmung ihm Vorwürfe

zu machen. Die Worte Marias sind dieselben, welche Martha in dem ersten Theile ihrer ersten Anrede, V. 21 ausgesprochen. Die Schwestern hatten gewiß vielfach solche Reden unter einander ausgetauscht. Dem zweiten Theile der Anrede Marthas in V. 22 entspricht der Fußfall Marias, vgl. das προσκυνοῦσα καὶ αἰτοῦσά τι παρ' αὐτοῦ, Matth. 20, 20. Diese Form der Bitte um das von Jesu in V. 4 in Aussicht gestellte Heil eignete der begnadigten Sünderin, der ihre Unwürdigkeit jetzt von neuem recht lebhaft zum Bewußtseyn kam, im Angesichte der neuen Gnadenerweisung, die besonders für sie in Aussicht stand, vgl. das: „Herr ich bins nicht werth" des Hauptmanns in Matth. 8, 8. Das ganze Bezeigen Marias spricht das feste Vertrauen aus auf Jesu Wunderkraft, die er nach seinem Worte in V. 4 an dem Gestorbenen bewähren muß, da es ihm nicht gefallen hat sic an dem Kranken zu bewähren.

V. 33. „Jesus nun, da er sie weinen sah, und die mit ihr gekommenen Juden weinen, ergrimmte im Geiste und erregte sich, V. 34, und sprach: wo habt ihr ihn hingelegt? Sprechen sie zu ihm: Herr komm und siehe." Es ist längst festgestellt, daß ἐμβριμᾶσθαι keinen andern Affect bezeichnen kann als den des heftigen Zornes. Daß der Sprachgebrauch nur diese Bedeutung kennt, müssen selbst diejenigen zugestehen, die, weil sie sich nicht anders zu helfen wissen, dem Worte eine andere Bedeutung aufdringen. Lücke z. B. sagt: „die lexicalische Definition eines Scholiasten zu Aristophanes Equit. 851 βριμᾶσθαι, τὸ ὀργίζεσθαι καὶ ἀπειλεῖν steht bei allen Lexicographen fest. — Halten wir am Sprachgebrauche fest, so zürnte Jesus, war unwillig als er Maria und die Juden weinen sah." Die alten Griechischen Ausleger, welche den lebendigen Sprachgebrauch noch vor Augen hatten, nahmen das Verbum in der Bed. des Zürnens. „Nur diese, laut und heftigst zürnen, keine andere Bedeutung kommt dem ἐμβριμᾶσθαι sprachlich zu", das hat in der eingehendsten Beweisführung zuletzt Gumlich in der gründlichen Abh.: die Erweckung des Lazarus, in den Stud. und Crit. 1862 S. 260 f. dargethan. Gegen das Weinen Marias und der Juden nun kann dies Ergrimmen Jesu nicht gerichtet seyn, das erhellt einfach daraus, daß

Jesus nachher selbst weint. Derselbe Grund entscheidet auch gegen die Annahme, Jesus zürne gegen seine eigne durch das Weinen der Anwesenden hervorgerufene Rührung und bekämpfe sie, eine Annahme gegen die auch das spricht, daß von einer solchen vorangegangenen unfreiwilligen Rührung Jesu nichts gemeldet wird, dann daß dazu das: er erregte sich, nicht paßt: Jesus hätte sich dann vielmehr beschwichtigen müssen. Es bedarf weiter keiner Ausführung wie wenig ein so oder so motivirtes Ergrimmen Jesu des Heilandes würdig ist, der mit unseren Schwachheiten Mitleid hat. Da nun aber doch der heftige Zorn durch das Weinen veranlaßt wird, so kann er nur gegen dasjenige gehen, was das Weinen hervorgerufen hat. Das ist der böse Feind des menschlichen Geschlechtes, der Tod. Und an diesen müssen wir um so mehr denken, da unmittelbar auf den Bericht über das Ergrimmen die Frage Jesu folgt: „wo habt ihr ihn hingelegt", welche die Einleitung bildet zu dem thatsächlichen Einschreiten gegen den Tod, zur Entreißung der Beute, welche er weggeführt. Das Ergrimmen ist offenbar der innerliche Affect, welcher der That der Erweckung vorangeht und in dem diese ihre psychologische Wurzel hat.*) — Der Affect führt den nach V. 4 schon längst feststehenden Beschluß Jesu nicht herbei. Das Weinen war nur ein herzutretender Factor. Sich durch das Weinen allein zu dem Ergrimmen und dem daraus fließenden Handeln bestimmen zu lassen, würde der göttlichen Würde Jesu nicht entsprechen. Das Weinen durfte nicht fehlen, aber es gehörte schon zu den Voraussetzungen des Beschlusses. — Das Ergrimmen erscheint um so mehr als angemessen, wenn beachtet wird, daß der Vorgang symbolische Bedeutung hat, daß Lazarus die entschlafenen Gläubigen repräsentirt, daß wir hier die Bürgschaft haben für das: ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος 1 Cor. 15, 26. — Ein Bedenken kann es erwecken, daß das Ergrimmen auf einen persönlichen Gegner zu führen scheint. Doch dies

*) Lyser: indigne fert, quod atra mors hunc bonum suum amicum rapuit et hoc fremitu se ipsum excitat ad aggrediendum grande hoc opus, quo Lazarum ex faucibus mortis eripere vult.

Bedenken ist ein ziemlich prosaisches. Schon im A. T. nehmen die an sich unpersönlichen verderblichen Mächte vielfach Leben und Gestalt an damit ihre Ueberwältigung um so plastischer und wirksamer dargestellt werden könne, vgl. z. B. Hos. 13, 14. Jesus bedroht nicht blos nach Matth. 8, 26 den Wind und das Meer — gegen diese Analogie kann eingewandt werden, daß der Vorgang symbolische Bedeutung hat und hinter dem Winde und dem Meere lebendige Mächte verborgen sind, vgl. zu C. 6, 14—21 — er bedroht auch das Fieber in Luc. 4, 39. Wenn wir übrigens die ganze Schriftanschauung ins Auge fassen, so wird klar, daß auch hinter dem Tode ein persönlicher Feind verborgen liegt. Der Tod kam nach 1 Mos. 2, 17. 3, 19 durch die Verführung des Satans über das menschliche Geschlecht, vgl. das Buch der Weish. 2, 24. Jesus nennt den Satan den Menschenmörder von Anfang, C. 8, 44. In Hebr. 2, 14 wird der Satan als der durch Christum besiegte Machthaber über den Tod bezeichnet. Wenn Christus also gegen den Tod einschreitet, so schreitet er zugleich gegen den Satan ein. Tod und Teufel ist nach der Schriftanschauung unzertrennlich verbunden. — Jesus ergrimmte im Geiste. Nach Vergleichung von Mc. 8, 12. Lc. 10, 21. Joh. 13, 21. Apgsch. 17, 16: παρωξύνετο τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ weist τῷ πνεύματι darauf hin, daß das Ergrimmen ein innerliches und somit energisches war. Den Gegensatz bilden Affecte welche blos zur Schau getragen werden oder auf der Oberfläche sitzen. Der רוח erscheint schon im A. T. vielfach als der Sitz starker Affecte, 1 Mos. 41, 8. Prov. 25, 28. Ps. 34, 19. Die Bemerkung: „der Geist im Unterschiede von der Seele, dem Sitze der natürlich menschlichen Empfindung, ist als das heilige Gebiet genannt, auf welchem jene heftige Erregung stattfand" wird sich Angesichts der angeführten Stellen nicht halten lassen. Auch ist es verfehlt, wenn man aus dem τῷ πνεύματι schließen will, daß der Zorn Jesu sich auf das Innere beschränkt habe. Es versteht sich vielmehr von selbst, daß der Affect Jesu, der im Geiste seinen eigentlichen Sitz hatte, sich auch äußerlich kund geben mußte, wie ja gewöhnlich das Maß der Innerlichkeit eines Affectes auch das seiner Aeußerung ist. Sonst hätte er nicht Object der Geschicht-

schreibung werden können. Mit Recht bemerkt Vatable: vultum mutavit Jesus et vocem et gestum prae dolore. — „Und er erregte sich.“ Τάρασσειν kommt im N. T. so weit es sich auf Menschen bezieht immer nur von Gemüthsbewegungen vor und muß hier, im Gegensatze gegen diejenigen, welche an „eine körperliche Selbsterschütterung“ denken, um so mehr auf das geistige Gebiet bezogen werden, da das ἑαυτόν durch das vorhergehende τῷ πνεύματι bestimmt wird. Ἐτάραξεν ἑαυτόν ist dasselbe, was ἐταράχθη τῷ πνεύματι 13, 21, nur mit dem Unterschiede, daß der Affect dort ein vorwiegend passiver, hier ein activer ist und somit ein absichtlich hervorgerufener: Jesus erregt sich selbst zum energischen Kampfe gegen den bösen Feind des menschlichen Geschlechtes. Eine Beziehung auf die göttliche Natur Christi und sein darin ruhendes Entnommenseyn von bloßer Leidentlichkeit der Affecte (Augustinus: Turbaris tu nolens, turbatus est Christus quia voluit. In illius potestate erat sic vel sic affici, selbst Lücke: „Eine rein unwillkürliche Bewegung wäre für den Johanneischen Christus zu viel Leidendes“) ist in dem ἐτάραξεν ἑαυτόν nicht zu suchen. Von einem menschlichen Helden, der sich zu einem schweren Kampfe anschickt, würde es ebenso stehen. Erläuternd ist Jes. 42, 13: „der Herr ziehet aus gleich dem Helden, gleich einem Kriegsmann erwecket er den Eifer, jauchzen wird er und schreien, gegen seine Feinde sich ermannen.“ Erklärt man das Activum aus der göttlichen Natur Christi, so sieht man nicht ein, warum es nicht ebenso auch in C. 12, 27. 13, 21 vorkommt. — Die auf den Affect unmittelbar folgende Frage: wo habt ihr ihn hingelegt, dient nur dazu, die aus ihm fließende Handlung einzuleiten und vorzubereiten und hat so zu sagen liturgische Bedeutung. Daß Jesus den Ort der Bestattung nicht gewußt habe, darf man daraus ebenso wenig schließen, als aus der Frage: wo bist du? in 1 Mos. 3, 9, daß Gott der Aufenthalt Adams unbekannt gewesen. Wie wenig aus Fragen Jesu ohne Weiteres auf sein Nichtwissen geschlossen werden kann, zeigt C. 6, 6, zeigen in der augenscheinlichsten Weise die Fragen an die Jünger von Emmaus Luc. 24, 17. 19. Wenn Jesus in der Ferne ohne alle menschliche Nachricht wußte, daß Lazarus gestorben war, wenn er

so klar voraus erkannte, daß die Krankheit zur Ehre Gottes ausschlagen, daß diese Reise für ihn gefahrlos verlaufen werde, wenn wir uns hier ganz auf dem Gebiete des Wunders bewegen von Anfang bis zu Ende, so würde es ein seltsames Uebergehen in ein anderes Gebiet seyn, wenn Christus sich hier erst nach dem Orte der Bestattung erkundigen müßte. (August.: scisti quia mortuus sit et ubi sit sepultus ignoras?) Wir sahen schon, daß Jesus in der Nähe der Begräbnißstätte stehen geblieben war. Schon daraus ersehen wir daß sie ihm bekannt war. Die Frage soll nicht Jesu Aufschluß über etwas ihm Unbekanntes verschaffen, sie dient nur dazu das Gebiet des Gottessohnes gegen das der Menschen abzugränzen, die ihm ihren Todten gleichsam überliefern müssen, mit dem sie nichts weiter anzufangen vermögen. Menschen können nur hinlegen, auferwecken kann nur Einer. — Das κύριε, Herr, gibt den Eindruck von der Hohheit der Person wieder, welchen die Leidtragenden aus dem Bezeigen Jesu erhalten hatten. Das „komm und siehe" ist wie es scheint eine aus dem Drange in dem feierlichen Momente in Schriftworten zu reden hervorgehende Reminiscenz aus Ps. 66, 5. 46, 9, die von dem Berichterstatter um so weniger verwischt werden durfte, da eben diese Psalmenstellen: „kommt und sehet die Werke Gottes, der furchtbar ist in seinem Thun unter den Menschenkindern", und: „kommt und sehet die Thaten Jehovas, welcher Wunder thut auf Erden", eben von Neuem sich bewähren sollten. Gleichgültig kann das ἔρχου καὶ ἴδε hier deshalb kaum seyn, weil es sonst überall bei Johannes in bedeutsamer Beziehung vorkommt.

V. 35. „Es traten Jesu die Thränen in die Augen." Mit Recht bemerkt Gumlich: „Beides, sein Zorn wie seine Thränen gilt Einem Gegenstande, dem Tode." Daß Jesus über den Tod des Lazarus weint zeigt V. 36, wozu Heumann, von der Voraussetzung aus, daß das Weinen Jesu einen andern Grund habe, bemerken muß: „Die Juden irren sich, wenn sie meinen er beweine den Tod Lazari." Man wird schon von vornherein an keine andere Ursache denken dürfen, als an die, welche auch bei den andern Anwesenden die Thränen hervorrief. Denn sonst hätte das Weinen Jesu gegen das der Anderen abgegränzt werden

müssen. Tod und Thränen gehen schon im A. T. Hand in Hand, z. B. in Jes. 25, 8: er vernichtet den Tod für immer und wischt ab die Thränen von allen Angesichtern — eine Stelle mit der die unsrige in einem innerlichen Zusammenhange steht — Jesus vergießt hier Thränen um jenen Ausspruch wahrmachen und die Thränen abwischen zu können. Dreimal wird berichtet daß Jesus geweint habe, hier, über Jerusalem, und in Gethsemane, Hebr. 5, 7. Δακρύειν, im N. T. nur hier, ist milder wie κλαίειν, es bedeutet nur daß Jesu die Thränen in die Augen traten. Daß das eigentliche Weinen nicht an sich für Jesum unpassend ist, zeigt Luc. 19, 41. Hebr. 5, 7, aber hieher gehört es nicht weil hier die Stimmung Jesu eine vorwiegend active ist, die Erregung des Mitgefühles mit dem leidenden Menschengeschlechte nur als Unterlage dient für den energischen Entschluß ihm zu helfen. In Gethsemane war es anders. Da war die Stimmung Jesu eine vorwiegend leidentliche. Ebenso auch beim Weinen über Jerusalem, das Jesus aufgeben muß. Hier geht den Thränen, welche dem in Lazarus geschauten Elende des menschlichen Geschlechtes gewidmet sind, das Ergrimmen im Geiste gegen seinen grausen Feind voran. — Mit den Weinenden hatte Jesus nicht geweint. Da er ihr Weinen sah, das Einzige, wodurch sie noch dem Gestorbenen ihre Liebe beweisen konnten, war er, der Einzige, der Besseres vermag, im Geiste ergrimmt, sich anschickend zu practischer Hülfsleistung. Dies zeigt uns daß in Fällen, wo Menschenhülfe noch etwas gilt, wer helfen kann, nicht mit thatenlosem Mitleide den Anfang machen soll. Da er aber nun der Stätte des Todes entgegengeht überläßt er sich der weicheren Empfindung, um durch sein Vorbild auch das Mitgefühl zu heiligen. (Augustinus: Flevit Christus, fleat se homo. Quare enim flevit Christus, nisi quia flere hominem docuit.) Bei ihm aber liegt dies Mitgefühl nicht neben dem energischen Einschreiten, es gehört mit zu seinen Unterlagen. Auf völligem Mißverstande beruht die von Baur u. A. wiederholte Bemerkung von Lampe: „Es war keine Ursache da über Lazarus zu weinen, der wie Jesus sicher wußte bald auferweckt werden sollte zu Gottes und Seiner Verherrlichung." Lampe schließt daraus, daß Jesus über

die Juden geweint haben müsse, Baur auf die Ungeschichtlichkeit des Berichtes. Sie übersahen, daß das Weinen Jesu die nothwendige Voraussetzung seines Handelns ist, wie alle Wunder Christi aus einer solchen tiefen Bewegung des Gemüthes hervorgegangen sind.*) Ein Todtenerwecker mit einem steinernen Herzen würde dem Gebiete der Fiction angehören. Der lebendige Heiland kann nur weinend die Stätte der Verwesung betreten, und mit Thränen im Auge die Thränen abwischen.

V. 36. „Es sprachen nun die Juden: siehe, wie er ihn liebte. V. 37. Einige aber von ihnen sagten: Konnte nicht dieser, der die Augen des Blinden öffnete, machen, daß auch dieser nicht stürbe?“ Daß die Rede und die Frage der Juden aus gutem Herzen hervorgehen, und daß sie eine Grundlage von Wahrheit haben, die Anschauung, daß Jesus sich bei dem Tode des Lazarus nicht füglich rein passiv verhalten könne, zeigt die Wirkung die beides nach V. 38 auf Jesum hervorbringt. Sein Ergrimmen gegen den Feind wird dadurch von Neuem wachgerufen. Das zeigt daß die Juden nur ein in der Sache liegendes Moment hervorgehoben haben, das noch bis auf den heutigen Tag seine Kraft hat, wenn solche die Jesum lieben, sterben. Beides, seine Liebe und seine Macht, verbürgt, daß er sich dabei nicht passiv verhalten kann, daß er sie zum Leben erwecken muß. Allerdings liegt hinter dem: „siehe wie er ihn liebte“ verborgen: wie konnte er ihn denn so dahinsterben lassen? hinter der Frage in V. 37 die andere: und wenn er es konnte, warum hat er es denn nicht gethan? Aber daß sie diese geheimen Fragen nicht im Sinne des Vorwurfes thun, zeigt schon, daß die Ehrfurcht, die in diesem Augenblick alle auch die rohesten Gemüther ergriffen hat, hindert sie auch nur auszusprechen. Fragen, sich nicht finden können in die Wege Gottes und seines Gesandten, das ist noch nicht Sünde, wenn man nur dabei die Hand auf den Mund legt, daß man

---

*) Melanchthon: Nullum miraculum sine magno aliquo motu Christi factum est, sicut ipse dicit Luc. 8. Apparet autem inprimis magnos aestus animi, magnos agones fuisse in hac resuscitatione, fremit, dolet, indignatur, lacrymat. Hi motus nobis ignoti sunt, sed significant luctam acerrimam, cum decrevisset resuscitare Lazarum.

nicht murrt und sich zum Richter erhebt. Das erst ist das Sündigen mit seiner Zunge, vor dem man sich in unbegreiflichen Fügungen Gottes zu hüten hat. Wir dürfen aber nicht zweifeln, daß der verborgne Hintergrund noch weiter geht, daß auch der Gedanke sich regt: wird er nicht vielleicht jetzt noch seine Liebe und seine Macht beweisen? Der Gedanke ist zu keimartig, als daß er sich an das Licht wagt, aber daß er vorhanden ist, das zeigt die Wirkung, welche die Rede der Juden auf Jesum ausübt. — Die Frage in V. 37 konnte nach dem Sinne der Fragenden Jeder nur mit ja beantworten. Sie glauben an die Oeffnung der Augen des Blinden und das ist ein so unbedingt schöpferisches Werk, daß, wer das gethan hat, auch einen Todkranken heilen kann. Warum erwähnen sie nicht vielmehr der Erweckung der Tochter des Jairus und des Jünglings von Nain? Sie bleiben bei demjenigen stehen, was sich vor Kurzem und in ihrer eignen Mitte ereignet hatte, um so mehr da es sich hier zunächst nicht um Belebung eines Gestorbenen sondern um Heilung eines Kranken handelte.

V. 38. „Jesus nun wiederum ergrimmend in sich kommt zum Grabe. Es war aber eine Höhle und ein Stein lag davor." Daß Jesus von Neuem ergrimmt, wird zunächst durch die Reden der Juden herbeigeführt. Diese dienen dazu seinen Eifer gegen den grausamen Feind des menschlichen Geschlechtes von Neuem zu beleben. „Weil Christus — sagt Calvin — zu dem Grabe nicht kommt wie ein müßiger Zuschauer, sondern wie ein starker Held, der sich zum Kampfe bereitet, so ist es nicht zu verwundern, wenn er wiederum ergrimmt. Denn es schwebt ihm die gewaltsame Tyrannei des Todes vor Augen, die er zu überwinden hatte." Und Gumlich bemerkt treffend: „Erst die vollendete That des gewirkten Wunders ist das erreichte Ziel, an dem der Unwille vollkommne Genüge findet und darum sich beschwichtigt und erlischt."

V. 39. „Spricht Jesus: nehmet den Stein hinweg. Spricht zu ihm die Schwester des Verstorbenen, Martha: Herr er riecht schon, denn er ist viertägig." Ganz unglücklich ist die Annahme, Martha habe nicht geglaubt der Herr sey zu dem Ende zu ihres

Bruders Grabe gekommen, daß er ihm das Leben wiedergebe, sondern er wolle den entschlafenen Freund nur noch einmal sehen, davon mahne sie ihn ab. Martha, das ist die richtige Ansicht, stellt im Angesichte der Verwesung Jesu die Größe des Werkes vor Augen, welches zu vollbringen er im Begriffe steht. Was ihre Aeußerung bezweckt sehen wir aus dem Erfolge. Sie will Jesum dadurch zu einer neuen Bekräftigung seiner Verheißung veranlassen und dadurch ihren Glauben stärken: Herr er riecht schon, ich glaube aber hilf meinen Unglauben. Tod und Verwesung scheinen der natürlichen Vernunft außerhalb des Gebietes zu liegen, auf dem auch die Wunderkraft sich bewähren kann und gegen diese natürliche Vernunft haben auch die Gläubigen noch zu kämpfen. Sie regt sich bei Martha natürlich besonders lebhaft, da die Entscheidung unmittelbar bevorsteht.*) „Die Schwester des Verstorbenen": bei dieser mußte Angesichts der Entscheidung der lebhafteste Kampf entstehen, weil sie die zunächst betheiligte war. Sie, deren Herz und Sinne ganz auf den verstorbenen Bruder gerichtet waren, wurde auch von dem Geruche der Verwesung besonders afficirt. — Daß das: er riecht schon, bloßer Schluß ist, kann nicht aus dem: denn er ist schon viertägig erwiesen werden. Denn dies gibt den Grund der Thatsache an: er riecht schon, wie dies ja bei einem solchen, der schon vier Tage im Grabe liegt, nicht anders seyn kann. Thatsächliche Wahrheit muß jedenfalls das ἤδη ὄζει haben. Denn das ist der Grund, warum der Evangelist die Aeußerung berichtet. Sie soll die Größe des Wunders vor Augen stellen. Diese thatsächliche Wahrheit behauptet das ἤδη ὄζει auch dann, wenn es als bloßer Schluß betrachtet wird. „Ist doch — bemerkt Gumlich — der Grund Marthas für ihre Muthmaßung in Wahrheit ein so schlagender, daß nur die aus der Luft gegriffene Annahme eines Wunders vor dem Wunder vor ihr schützt." — Aus dem: „er riecht schon" hier, in Verbindung mit V. 44 hat man mit Recht geschlossen, daß der Leichnam nicht einbalsamirt war. Es ist das ein Zeugniß

*) Lyser: quando ad rem ipsam ventum est, tum demum infirmitates nostras sentimus. — rem nimis diu dilatam esse ac proinde omnem conatum irritum fore.

des Glaubens Marthas und Marias an das Wort Jesu in V. 4. Sie bestatteten ihren Bruder nicht nach der Sitte der Juden, C. 19, 40, weil sie hofften, daß er nicht zu bleibendem Tode im Grabe seyn werde.

V. 40. „Spricht zu ihr Jesus: Sagte ich dir nicht, daß du, wenn du glaubest, die Herrlichkeit Gottes sehen wirst.“ Jesus leistet dem sich regenden Unglauben der gläubigen Martha die erbetene Hülfe. Angesichts der Verwesung wiederholt er seine Verheißung. Auf V. 23—27 bezieht sich nur das: wenn du glaubst. Dort hatte Jesus die Anforderung des Glaubens gestellt, nicht an die Bethätigung seiner Wunderkraft in diesem Falle, sondern an seine Person und seine unbedingte Gewalt über den Tod. Das: du wirst die Herrlichkeit Gottes sehen, bezieht sich einzig und allein auf V. 4. Nur dort ist von der Herrlichkeit Gottes die Rede, welche sich an Lazarus offenbaren soll. Das Sehen der Herrlichkeit Gottes weist hin auf Jes. 40, 5: Und offenbaret wird die Herrlichkeit des Herrn, und es sieht's alles Fleisch zumal.

V. 41. „Sie hoben nun den Stein hinweg. Jesus aber hob seine Augen in die Höhe und sprach: Vater ich danke dir, daß du mich erhöret hast.“ Es war schon unter dem A. B. etwas sehr Gewöhnliches, daß die Bitte in der Form des anticipirten Dankes ausgesprochen wurde. „Die Kirche unterscheidet sich dadurch von der Welt, daß sie nicht versuchsweise bittet, daß sie sich in ihren Bitten auf Gottes Wort und Verheißung gründet, daß sie es vermag im Glauben zu bitten und nicht zu zweifeln, Jac. 1, 6.“ Daraus erklärt es sich, daß besondere Bittopfer in dem Mosaischen Cultus fehlen, daß das Bittopfer dort unter dem Dankopfer verborgen ist. Dies wird nicht selten bei traurigen Veranlassungen dargebracht, wo es sich nicht auf das bereits erhaltene, sondern nur auf das zu erhaltende Heil beziehen kann. S. das Nähere in meiner Abh. über die Opfer. Die vorausgreifende Zuversicht, welche diese Form der Bitte schon bei den Gläubigen des A. T. hervorgerufen hat, liegt bei Christo wegen seiner Einheit mit dem Vater noch unendlich näher. Sehen wir von der Gebetsform ab, so kündigt Jesus an, daß er in der Kraft

Gottes sofort das durch die Umstände nahe gelegte Werk vollbringen wird. Es ist hier nicht von der Erhörung eines früheren Gebetes die Rede. Eines solchen ist gar nicht gedacht worden, und die wirkliche Erhörung liegt hier noch nicht vor, sie erfolgt erst in V. 44, welcher den Gedanken ausschließt, daß Lazarus schon hier angefangen habe wieder aufzuleben. Danach können die Worte nur aus der vorausgreifenden Zuversicht erklärt werden, welche innerlich bereits im Besitze des zukünftigen Heiles ist. Ganz analog ist z.B. Ps. 54, 8, wo David mitten in der Noth die Zuversicht der Errettung ausspricht: „Mit freiwilliger Gabe will ich opfern dir, preisen deinen Namen Herr weil er gut", dann Ps. 56, 13. — V. 42. „Ich aber wußte, daß du allezeit mich hörest, aber wegen der umstehenden Menge sagte ichs, auf daß sie glauben daß du mich gesandt hast." Jesus spielt an auf 1 Kön. 18, 37, wo Elias spricht: „erhöre mich Herr, erhöre mich, auf daß dieses Volk erkenne, daß du Jehova Gott bist." Die in der Form der Zuversicht ausgesprochne ausdrückliche Bitte hat nicht eigentlich den Zweck die Erhörung hervorzurufen, sie hätte an sich auch unterbleiben können, da das Verhältniß Jesu zu Gott ein so inniges ist, daß es keiner besonderen ausgesprochenen Bitten bedarf, da Gott jeden leisen Wunsch seiner Seele, jeden Blick seiner Augen erhört, da hier im vollsten Sinne gilt was in Jes. 65, 24 gesagt wird: „ehe sie anrufen will ich sie erhören." Nicht das Gebet überhaupt wird auf das Verhältniß zu Gott gesehen für überflüssig erklärt — dann würde unser Ausspruch im Widerspruche stehen mit Mc. 6, 46, wonach Jesus auf den Berg ging um zu beten, Lc. 9, 28 f. — sondern das förmliche in Worte gefaßte Gebet. Blos auf das Verhältniß zu Gott gesehen war das: er hob seine Augen in die Höhe, schon genug und mehr als genug. Ein Analogon zu dieser hohen Prärogative Christi findet sich in dem Leben geförderter Gläubigen, Röm. 8, 26. Es gibt auch auf dem menschlichen Gebiete einen Grad der Versenkung in Gott, bei dem das wörtliche Gebet mehr zurücktritt. Schon das ἀκούειν zeigt, daß hier nicht das Gebet überhaupt für überflüssig erklärt wird, sondern eine gewisse Art des Gebetes. Daß aber Jesus in diesem Falle die Bitte förmlich

ausspricht, das geschieht wegen der Anwesenden, damit für diese der Zusammenhang des Erfolges mit der Person Jesu ans Licht trete und also in ihnen Glauben an seine göttliche Sendung gewirkt werde. — Was Jesus hier in der Form der Anrede an Gott sagt, das hätte er auch wie in C. 12, 30 in der Form der Anrede an die Menge sagen können. Aber das wäre weniger feierlich und somit für die Erhabenheit des Momentes weniger passend gewesen. Die Einwirkung des Gedankens auf die Anwesenden war dadurch bedingt, daß sie mit Jesu in die Gebetsstimmung erhoben wurden, die für ihn eine fortgehende war, der unablässige Hauch seiner Seele, so daß diese Form zugleich an sich für ihn die nächstliegende. — Πάντοτε, stets, ich mag ausdrücklich bitten oder nicht.

V. 43. „Und dieses sagend rief er mit lauter Stimme: Lazarus komm heraus.“ In Bezug auf das Rufen Jesu gilt dasselbe was Jesus in Bezug auf das Gebet in V. 42 gesagt hatte. Die laute Stimme, die äußere Darstellung der Zuversicht und Entschiedenheit, vgl. zu 1, 15, soll nur für die Anwesenden den Zusammenhang des Willens Jesu und der Auferstehung abbilden. Die Parallelst. in den andern Evangelien, Mc. 5, 41. Lc. 7, 14. 8, 54 in denen Jesus sich ebenfalls bei Todtenerweckungen des Zurufes bedient, zeigen daß der Zuruf an den Todten gerichtet wird und gleichzeitig mit demselben die Wiederbelebung erfolgt. Ebenso auch C. 5, 25, wonach die Todten die Stimme Gottes hören werden. Ferner, was Lücke bemerkt: „Hält man V. 43 mit V. 11 zusammen, so ist δεῦρο ἔξω der Moment der Erweckung selbst.“ Der Einwand Lampes, Jesus rede Lazarus nicht als einen Todten sondern als einen Lebendigen an, scheitert an Ezech. 37, 4: „Ihr verdorreten Beine höret des Herrn Wort.“ Da werden auch die Todten angeredet. Was Jesus hier thut, ist Vorbild und Vorspiel desjenigen, was er einst am jüngsten Tage thun wird. Das zeigt der Zusammenhang unserer Stelle mit C. 5, 28. 29.

V. 44. „Und es kam der Verstorbne heraus, gebunden an Füßen und Händen mit Binden und sein Gesicht war mit einem Schweißtuche umwunden. Spricht zu ihnen Jesus: löset ihn

und lasset ihn gehen.“ Die Todtenbinden drücken die tröstliche Vorstellung aus, daß der Abgeschiedne nun Ruhe hat von seiner schweren Arbeit auf der Erde, welche der Herr verflucht hat. Im Bilde bezeichneten sie dasselbe, was Jesaias im Worte sagt: „sie gehen ein in den Frieden, sie ruhen auf ihrem Lager.“ Man umwand mit ihnen die Hände und die Füße, zum Zeichen daß mit dem Tode das oft so beschwerliche Handeln und Wandeln aufhört, wie P. Gerhard singt: das Haupt, die Füß und Hände sind froh daß nun zu Ende die Arbeit kommen sey. Das Todtenhemde war außerdem vorhanden. Die Binden, welche hier ausdrücklich auf die Hände und die Füße beschränkt werden, waren nur ein zur Bekleidung hinzukommendes. Da die Binden keinen practischen Zweck hatten, sondern der Brauch nur ein symbolischer war, so konnte die Umwindung eine losere seyn, so daß der Auferweckte, wenn auch mit einiger Mühe, es vermochte sich die wenigen Schritte fortzubewegen. Bei der Annahme daß jeder Fuß besonders umwickelt war wird die Bedeutung der Binden verkannt. Wozu dann auch das: löset? Den Binden correspondirt das Schweißtuch. Es hatte seinen Ursprung in 1 Mos. 3, 19: „im Schweiße deines Angesichtes sollst du Brot essen bis du zurückkehrest zu der Erde.“ Es wies darauf hin, daß die Gestorbnen aus Arbeit und Elend, 1 Mos. 3, 17. Ps. 90, 10. Apoc. 14, 13 und aus großer Bedrängniß, Apoc. 7, 14, kommen, daß sie „ausruhen von ihren Mühsalen.“ Nach C. 20, 7 war das Schweißtuch „auf dem Kopfe.“ Danach steht ὄψις, Gesicht hier als pars pro toto. Es überdeckte die Stirn, an welcher der Schweiß besonders hervortritt. Daß die Augen noch mit bedeckt waren, erhellt aus dem sich auch auf das Schweißtuch beziehenden: löset ihn und lasset ihn gehen, wonach das Schweißtuch eine Hinderung des Gehens war. Es ist auch gewiß nicht zufällig, daß das Antlitz hier grade durch einen Ausdruck bezeichnet wird, welcher von dem Sehen entnommen ist. — In dem: lasset ihn gehen, liegt nicht, daß Lazarus allein nach Hause ging, was unnatürlich und frömmelnd wäre. Sie sollen ihn vielmehr eben dadurch gehen lassen, daß sie ihm die Fesseln abnehmen, die sie ihm dem vermeintlich Todten angelegt hatten. Das lasset bezieht

sich auf diese von ihnen ausgegangene Hemmung, die einzige welche jetzt noch vorhanden ist, nachdem das Haupthinderniß durch Jesum gehoben worden. Diese wird hier wie in V. 34 die Bestattung der ganzen anwesenden Gesellschaft beigelegt. — Tod, Sünd, Teufel, Leben und Gnad, all's in Händen er hat. Er kann erretten alle die zu ihm treten, das ist das große practische Resultat, welches die Thatsache darbietet.

In V. 45. 46 die Einwirkung der Thatsache auf die Anwesenden. — V. 45. „Viele von den Juden nun, die zu Maria gekommen und gesehen was er gethan hatte, glaubten an ihn." Es heißt nicht viele unter den zu Maria gekommenen Juden, τῶν ἐλθόντων, sondern viele (aus den überhaupt anwesenden) Juden, die zu Maria gekommen waren. Es wird vorausgesetzt, daß nicht alle zu Maria gekommen waren. Was hier nur angedeutet wird, erhält seine Beleuchtung aus den früher erörterten Verhältnissen des Hauses. Manche waren nur um Simons willen gekommen. Maria wird genannt und nicht Martha, weil diese, die Hausfrau, nicht von Simon getrennt werden konnte. Die gläubigen Bekannten waren in erster Stelle zu Maria gekommen und in zweiter zu Martha, die sich nach dieser Seite hin an Maria anlehnte. Ein Anfang des Glaubens ist bei diesen Bekannten der Maria schon als vorhanden zu denken. Da sie sahen, was Jesus hier gethan hatte, gelangte ihr Glaube zu vollerer Entfaltung, vgl. über solchen Gebrauch des Glaubens bei Johannes zu C. 7, 5. Man kann aber auch annehmen, daß οἱ ἐλθόντες hier unregelmäßig statt τῶν ἐλθόντων steht, als Abkürzung eines Relativsatzes. Maria würde dann als die Hauptleidtragende genannt seyn. Dafür lassen sich eine ganze Reihe von Analogien aus der Apocalypse beibringen, vgl. Winer S. 473, Buttmann S. 68 f. Eine ganz ähnliche Construction haben wir in C. 1, 14. Aber in dem einfachen historischen Styl sind solche Unregelmäßigkeiten selten, und daß hier nur Maria genannt wird, anders wie in V. 19, führt auf die grammatisch zunächst liegende Auffassung. Daß αὐτῶν in V. 46 sich auf die zu Maria gekommenen beziehe, will sich nicht recht schicken. Doch wir suspendiren das Urtheil.

V. 46. „Einige aber von ihnen gingen zu den Pharisäern und sagten ihnen was Jesus gethan hatte." Ἐξ αὐτῶν, wenn man die erstere unter den dargelegten Erklärungen von V. 45 billigt, τῶν Ἰουδαίων, im Gegensatze gegen die zu Maria Gekommenen einige von denen, die zu Martha in ihrer Eigenschaft als Hausfrau und Gemahlin des Simon gekommen waren, wahrscheinlich unter Zustimmung und Mitwirkung dieses Pharisäers, Lc. 7, ja „Oberen der Pharisäer" — Lc. 14, 1 selbst. Grotius bemerkt: Impios hos fuisse necesse est, quod genus hominum ne conspecta quidem mortuorum resurrectione resipiscere solet, Lc. 16, 31. Lücke: „Er stellt sie als Unergriffene den vielen Gläubigen gegenüber und gibt nicht undeutlich zu verstehen, daß ihre eifrige Anzeige die Versammlung des Synedriums und den blutigen Rath des Kaiphas unmittelbar veranlaßt habe." Bengel: citius cedit mors virtuti Christi quam infidelitas. Bei der Thatsache selbst war die Verschiedenheit der Gemüther nicht hervorgetreten. Die Hohheit Christi hatte den Unglauben momentan überwältigt. Nachher aber brach er bei denjenigen, die nicht guten Willens waren, wieder aus seinem Dunkel hervor. Wie sie sich die Sache zurechtlegten erkennen wir mit Wahrscheinlichkeit aus C. 12, 10. Danach wollten die Oberen der Juden außer Jesu auch Lazarus tödten. Das setzt voraus, daß sie ihm eine Schuld beilegten. Ohne Zweifel nahm man ein verabredetes Spiel an zwischen Jesu und den Geschwistern in Bethanien. Lazarus sollte sich todt gestellt haben!

In V. 47—53 die Berathungen, welche in Folge des Vorganges in dem hohen Rathe angestellt wurden und ihr Resultat.

V. 47. „Es versammelten nun die Hohenpriester und die Pharisäer einen Rath und sprachen: Was thun wir? denn dieser Mensch thut viele Zeichen. V. 48. Wenn wir ihn also lassen, so werden alle an ihn glauben und die Römer werden kommen und wegnehmen unseren Ort und unser Volk." Anton: „Wenn Gott seine größten Werke der Welt vorlegt, so wird die Welt am bittersten, am grimmigsten, am abgünstigsten." Ueber ἀρχιερεῖς und Φαρισ. zu C. 7, 32. Die Voranstellung der Hohenpriester zeigt, daß unter den Pharisäern speciell die Pharisäischen

Beisitzer des hohen Rathes zu verstehen sind. Συνέδριον bezeichnet hier eine Sitzung. Das Wort wird gewählt in Anspielung auf das Nomen proprium der obersten geistlichen Behörde. Dieser Eigenname selbst kommt bei Johannes nicht, wie in den drei ersten Evangelien und in der Apostelgesch. vor, im Einklange damit, daß er auch der Schriftgelehrten und der νομικοί nicht gedenkt. Bei der genauesten Kenntniß der Jüdischen Einrichtungen vermeidet er es doch sie ausdrücklich zu erwähnen. So nennt er hier den Sanhedrin nicht, bezeichnet aber die Sitzung desselben durch ein Wort, welches auf das Nom. prop. anspielt. Was wollen wir thun, das ist eine gewöhnliche Frage der Ueberlegenden, Richt. 21, 16. 1 Sam. 5, 8. Jon. 1, 11. Apgsch. 4, 16. Hier heißt es dafür: was t h u n wir? Da die Umstände dringlich sind, zum sofortigen Handeln auffordern, und da kein Zweifel seyn kann, daß überhaupt gehandelt werden muß, so ist das Präsens und zwar der Indic. ganz passend. — Das eigentliche Motiv der Opposition gegen Jesum war bei den Pharisäischen Mitgliedern des hohen Rathes ein anderes als das in V. 48 dargelegte. Es wird mit einem Worte in Matth. 27, 18 angegeben, wo es von Pilatus heißt: „er wußte, daß sie ihn aus N e i d überantwortet hatten." Vgl. was zu C. 10, 8 über die wahre Beschaffenheit des Conflictes zwischen Christo und den Pharisäern bemerkt wurde. Diesen selbstsüchtigen Grund ihres Hasses gegen Jesum mögen sie aber nicht offen darlegen. Sie schieben einen andern vor, stellen sich so als ob sie einzig und allein von der Liebe für ihr Volk getrieben würden. Die specifisch Pharisäischen Gründe waren auch deshalb weniger angebracht, weil der hohe Rath auch Sadducäische Beisitzer hatte und selbst der so einflußreiche Hohepriester der Sadducäischen Partei angehörte. Hätten sie specifisch Pharisäische Gründe vorgebracht, so hätte leicht eine große Zwietracht entstehen können wie in Apgsch. 23, 10. So verließen sie also das Gebiet der Theologie und begnügten sich den politischen Grund geltend zu machen, welcher Pharisäern und Sadducäern gemeinsam war. Ganz aus der Luft gegriffen ist ihre Besorgniß nicht. Wenn auch das Reich Christi nicht von dieser Welt war, so konnten sich doch bei den damaligen erregten Zu-

ständen leicht aufrührerische Bewegungen an seine Erscheinung anschließen, vgl. Joh. 6, 15, so konnten doch die Römer die nicht politisch gemeinte Bewegung politisch fassen, den ihnen wenig zugänglichen geistlichen Character des neuen Königthums verkennen. Characteristisch ist in dieser Beziehung das: also bist du doch ein König, des Pilatus. Die Kunde von den Messianischen Erwartungen der Juden war damals weit in die Heidenwelt gedrungen. Percrebuerat toto Oriente vetus et constans opinio, esse in fatis ut eo tempore Judaea profecti rerum potirentur sagt Sueton Vespasian C. 4 und ähnlich spricht sich Tacitus in den Historien 5, 13 aus, vgl. Christol. 3, 2 S. 18, und da diese Erwartungen politischen Character trugen, so lag es nahe denselben auch auf die geschichtliche Erscheinung des Messias zu übertragen. Es war auch kein Widerspruch, daß diejenigen, welche in dem Messias den Befreier von der verhaßten Römerherrschaft ersehnten, wegen der von den Römern drohenden Gefahr gegen Christum einschreiten wollten. Denn Christus wollte sich von Anfang an nicht zum Werkzeuge ihrer aufrührerischen Plane hergeben und um eines solchen wie sie meinten passiven Messias, bei dem für ihre liebsten Wünsche nichts zu gewinnen war, wollten sie nicht verlieren was sie hatten. Von dem geistlichen Siege über die Heidenwelt, der sich in Christo vorbereitete, hatten sie keine Ahndung. Was sie aber thaten um dem Verluste von Tempel und nationaler Existenz vorzubeugen, das mußte grade dazu dienen diesen Verlust herbeizuführen (Augustinus: Temporalia perdere timuerunt et vitam aeternam non cogitaverunt; ac sic utrumque amiserunt). „Siehe euer Haus wird euch wüste gelassen", spricht der von ihnen verworfene Christus in Matth. 23, 38 und die Geschichte hat sein Wort bewährt. Lyser: „Wie der Evangelist von Kaiphas nachher sagt daß er unwissend von der Frucht des Todes des Herrn geweissagt habe, so können wir auch von diesen Beisitzern behaupten, daß sie unwissend von dem künftigen Schicksale des Jüdischen Volkes geweissagt haben." Schon nach der Weissagung des A. T. folgt auf die Verwerfung des guten Hirten die Verwüstung des Landes und der Untergang des Volkes, Sach. C. 11; nach Dan. C. 9, 24—27 wird in Folge der Ermordung des

Gesalbten der größere Theil des Volkes eine Beute des Heeres eines fremden Fürsten werden, welches, ein Werkzeug in der Hand des rächenden Gottes, die abgefallene Stadt und den verunreinigten Tempel von Grund aus zerstören wird. — Zu dem: „kommen werden die Römer", vgl. Jer. 36, 29: „kommen wird der König von Babel und er verdirbt dieses Land", Dan. 9, 26: „Und die Stadt und das Heiligthum wird verwüsten Volk eines Fürsten, des kommenden" — der Kommende ein von außen her kommender nicht theokratischer Regent. Auf diese Stellen spielen die Pharisäer an. Daß die Stelle des Daniel allgemein auf eine bevorstehende Zerstörung Jerusalems bezogen wurde, zeigen die Nachweisungen in der Christol. 3, 1 S. 114f. αἴρειν aufheben, wegschaffen, beseitigen, vgl. 19, 15. 31, so daß der Ort als solcher und das Volk nicht mehr vorhanden sind. Bei dem Orte ist das vorangeschickte ἡμῶν wohl zu beachten. Die das unterließen, sind unsicherm Rathen anheimgefallen. Daß der Ort an sich den Tempel bedeute, kann nicht aus 2 Macc. 5, 19 erwiesen werden: ἀλλ' οὐ διὰ τὸν τόπον τὸ ἔθνος ἀλλὰ διὰ τὸ ἔθνος τὸν τόπον ὁ κύριος ἐξελέξατο. Denn da ist der Ort nicht an sich der Tempel, sondern nur nach dem Zusammenhange mit V. 15. „Unser Ort" aber, das kann nur der Tempel seyn. Es ist im A. T. durchaus gangbar, daß nicht die Stadt wohl aber der Tempel als der Sitz und die Wohnstätte des ganzen Volkes bezeichnet wird. Er heißt schon in den Büchern Mose's „das Zelt der Zusammenkunft", der Ort, wo der Herr mit den Seinen Gemeinschaft pflegt. Auf den Tempel bezieht sich Ps. 84, 4: „der Vogel hat ein Haus gefunden und die Schwalbe ein Nest für sich" und ebenso V. 5, wo von den Israeliten als solchen die Rede ist, die in dem Hause des Herr wohnen, Ps. 27, 4. 23, 6. 61, 5. 63, 3. Unser heiliges und herrliches Haus, so wird der Tempel in Jes. 64, 10 bezeichnet. „Euer Haus" so nennt der Herr auf Grund dieser altteſt. St. den Tempel Matth. 23, 38. Sollte Jerusalem an unserer Stelle mitbefaßt werden, so kann es jedenfalls nur wegen des Tempels geschehen. — Ort und Volk gehören zusammen. Der Tempel ist der geistliche Mittelpunct und die Seele des Volkes. Ist der Tempel dahin,

so ist eben damit auch das Volk dahin. Ἔθνος ist Israel als Volk unter den Völkern, ὁ λαός als das erwählte Volk. Τὸ ἔθνος kommt von Israel nicht leicht ohne Beisatz vor, wie hier ἡμῶν. Wenn ἡμῶν fehlte so würde τὸν λαόν stehen. Die Pharisäer fürchten, die Römer möchten sprechen wie einst die Söhne der Wüste Ps. 83, 5: δεῦτε καὶ ἐξολοθρεύσωμεν αὐτοὺς ἐξ ἔθνους. Anton: „Sie verstanden nur den Ruin ad extra; hingegen nach dem Ruin ad intra fragten sie nicht."

V. 49. „Einer aber von ihnen Kaiphas, welcher Hoherpriester war desselbigen Jahres sprach zu ihnen: ihr wisset nichts, noch überleget ihr. V. 50. Denn es ist uns gut, daß ein Mensch sterbe für das Volk und nicht die ganze Nation umkomme." Der Name Kaiphas ist identisch mit Kephas. Der Unterschied ist nur der der Syrischen und Chaldäischen Aussprache. Derselbe Wechsel der Formen findet sich bei der Stadt Kaifa, v. Raumer S. 156, vom Karmel überragt mit einer am Bergabhange liegenden Burg, Ritter 16 S. 724 und nach vorliegenden Spuren früher auf dem Berge selbst gelegen, nach Wilhem von Tyrus auch Porphyria, was wahrscheinlich nur eine Uebersetzung von Kaifa ist. Der Name Kaiphas ist nicht Eigenname — der Mann hieß eigentlich Joseph — sondern nur Beiname. Josephus sagt in B. 18 C. 2 § 2 der Archäol.: καὶ Ἰώσηπος ὁ καὶ Καϊάφας διάδοχος ἦν αὐτῷ und in C. 4 § 2: καὶ τὸν ἀρχιερέα Ἰώσηπον τὸν καὶ Καϊάφαν ἐπικαλούμενον ἀπαλλάξας τῆς ἱερωσύνης. Ohne Zweifel nahm Joseph den Namen Kaiphas bei seinem Amtsantritte an. Es war recht eigentlich sein Amtsname. Er bezeichnete das Hohenpriesterthum als den Felsen, auf dem das Gebäude der Theokratie ruhte. Kaiphas führte diesen Namen schon zur Zeit, da Jesus dem Ersten unter seinen Aposteln, dem Felsen auf den er seine Kirche gründete, denselben Namen gab. Es liegt nahe anzunehmen, daß er dies in polemischer Absicht that, daß er dem vorgeblichen Felsen den wahrhaftigen entgegenstellte. In dem Namen Kephas ist somit eine Kriegserklärung gegen das damalige Religionswesen und die Ankündigung eines vom Fundamente an neuen Baues, vgl. C. 10, 8. — Die Bemerkung, daß Kaiphas der Hohepriester jenes Jahres war, findet

sich dreimal, V. 51. 18, 13. Den häufigen Wechsel des Hohenpriesterthums in jenen Zeiten bezeugt Josephus Arch. 18, 2, 2. Von besonderer Bedeutung ist, daß mehrere Hohepriester, und namentlich die unmittelbaren Vorgänger des Kaiphas die Würde gerade nur ein Jahr verwaltet hatten: καὶ τοῦτον δὲ μετ᾽ οὐ πολὺ μεταστήσας Ἐλεάζαρον τὸν Ἀνάνου τοῦ ἀρχιερέως υἱὸν ἀποδείκνυσιν ἀρχιερέα. ἐνιαυτοῦ δὲ διαγενομένου καὶ τόνδε παύσας Σίμωνι τῷ Καμίθου τὴν ἀρχιερωσύνην παραδίδωσιν. οὐ πλέον δὲ καὶ τῷδε ἐνιαυτοῦ τὴν τιμὴν ἔχοντι διέγενετο χρόνος, καὶ Ἰώσηπος κ. τ. λ. Jemehr das Hohepriesterthum damals der Schwerpunct der nationalen Existenz war, desto mehr lag es im Interesse der Römer zu verhüten, daß die einzelnen Persönlichkeiten zu tiefe Wurzel schlugen. Auf diese Thatsachen steht das ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου in offenbarer Beziehung. Wenn auch Kaiphas durch mehrere Jahre das Hohenpriesterthum verwaltete, wobei zu bemerken, daß gegen das Ununterbrochene der ihm von Josephus beigelegten Amtsdauer von Vitringa (obs. l. 6 c. 13 § 2) Zweifel erhoben worden sind, so war man doch in jedem Jahre auf einen Wechsel gefaßt und wenn er nach Ablauf des Jahres im Amte blieb, so richtete man den Blick immer nur auf das nächste Jahr. Characteristisch ist die feine Beziehung auf die eigenthümlichen Zeitverhältnisse, die nicht berichtet, sondern vorausgesetzt werden. Der Zusammenhang mit diesen Verhältnissen wurde schon von Eusebius h. e. 1, 10 erkannt, aber er hat ihn zu grob aufgefaßt. — Kaiphas gehörte nach Apgsch. 5, 17 der Partei der Sadducäer an und eben dadurch vermochte er es ohne Zweifel sich länger als Andere im Besitze seiner Würde zu erhalter. Die dieser Partei eigenthümliche rauhe Manier gibt sich auch hier zu erkennen. Das: „ihr wisset nichts noch überleget ihr" ist eine ziemlich nutzlose Grobheit. Er hätte die Antwort auf die Frage: was thun wir? ohne solche grobe Einleitung einfach mit dem: „Es ist uns gut" beginnen können. Wir haben hier nur ein einzelnes Beispiel zu dem, was Josephus vom Jüd. Kriege 2, 8, 14 im Allgemeinen sagt: καὶ Φαρισαῖοι μὲν φιλάλληλοί τε καὶ τὴν εἰς τὸ κοινὸν ὁμόνοιαν ἀσκοῦντες, Σαδδουκαίων δὲ καὶ πρὸς ἀλλήλους τὸ ἦθος

ἀγριώτερον, αἵ τε ἐπιμιξίαι πρὸς τοὺς ὁμοίους ἀπηνεῖς ὡς πρὸς ἀλλοτρίους. — Gewöhnlich wird erklärt: „ihr überleget nicht daß es uns gut ist." Man wird aber besser ὅτι in der Bed. denn oder weil nehmen: zuerst der Vorwurf, daß sie unbedacht und unüberlegt geredet, wenn sie sprachen: was thun wir, dann die Begründung dieses Vorwurfes durch die Nachweisung, daß der einzuschlagende Weg, über den sie in Zweifel waren, klar vorgezeichnet ist. In den beiden andern St., in denen ὅτι auf διαλογίζεσθαι folgt, Matth. 16, 8 und Mc. 8, 16. 17 (bei Johannes findet sich διαλογίζεσθαι nur hier) steht ὅτι nicht in der Bed. daß, sondern in der Bed. weil unabhängig von dem Verbum. Auch in Luc. 5, 21 steht διαλογ. ohne sprachliche Verbindung mit dem Folg. Die Wahrnehmung, daß διαλογίζεσθε bei der Verbindung mit ὅτι nicht recht passen will, hat die Lesart λογίζεσθε hervorgerufen. — Zuerst steht ὁ λαός, das Volk nach seiner specifischen Bestimmtheit und Würde, dann ὅλον τὸ ἔθνος, das Volk als Masse, im Gegensatze gegen den Einen Menschen. Ἔθνος ist wie גוי die alleräußerlichste Bezeichnung. Es heißt eigentlich Schaar, Haufe und kommt bei Homer selbst von Fliegenschwärmen vor. Ὁ λαός, העם wird mit Vorliebe Israel genannt, weil Volk im vollen Sinne, durch eine innere Einheit verbunden, allein das Volk Gottes ist, die Heiden לא עם, οὐ λαός, nach 5 Mos. 32, 21. 1 Petr. 2, 10, weil sie des einigen realen Bandes der Einheit, der Gemeinschaft mit Gott entbehren.

V. 51. „Dies sagte er aber nicht aus sich selbst, sondern da er Hoherpriester jenes Jahres war, weissagte er, daß Jesus sterben werde für die Nation, V. 52, und nicht für die Nation allein, sondern auf daß er auch die zerstreuten Kinder Gottes zusammenbringe." Was Kaiphas geredet, floß, wie offen zu Tage liegt, aus schlechter Quelle und war böse gemeint, aber Johannes erblickt mit Recht eine göttliche Einwirkung darin, daß das geistliche Oberhaupt des Bundesvolkes den bösen Sinn in Worten ausdrückt, die trefflich geeignet sind eine tiefe Wahrheit auszusprechen.*) Wer mit Johannes an einen lebendigen Gott

---

*) Calvin: Fuit ergo tunc quasi bilinguis Caiphas. Impium enim

glaubt, dessen geheime Einflüsse auch das Herz der Gottlosen durchziehen, wird auch ohne seine ausdrückliche Bemerkung auf dasselbe Resultat gelangen. Ohne die göttliche Einwirkung hätte statt Kaiphas auch ein Anderer den Ausschlag geben oder Kaiphas hätte seine Meinung in Worten aussprechen können, welche keine heilige Deutung zuließen. Zu dem προφητεύσειν wird hier nur die göttliche Beeinflussung ins Auge gefaßt, deren Grundlage die war, daß Kaiphas damals Hoherpriester. Es war angemessen, daß er als solcher der wahren Entsündigung Zeugniß gab, welche der wahre Hohepriester durch seinen stellvertretenden Tod bringen sollte. Parallel ist es, daß Pilatus, der Träger der bürgerlichen Gewalt, Jesum in der Ueberschrift des Kreuzes als König der Juden bezeugen, C. 19, 19, und denjenigen, die auf Abänderung dieser Ueberschrift drangen, erwidern mußte: „was ich geschrieben habe, das habe ich geschrieben." *) Das ist dieselbe göttliche Leitung, die hier den Kaiphas weissagen machte. Parallel ist auch, daß das Volk ausrufen mußte: „sein Blut komme über uns und unsre Kinder", Matth. 27, 25, daß die Hohenpriester und Schriftgelehrten Christum am Kreuze mit Worten verspotteten, die sie gleichsam wider Willen aus Ps. 22 entnahmen und wodurch sie sich selbst das Urtheil sprachen, Matth. 27, 43, daß die Kriegsknechte um Ps. 22 zu erfüllen um das Gewand Christi losen mußten, C. 19, 23. Für alle diese Dinge gilt das: „nicht aus sich selbst", und die dieser Negation entsprechende Position, daß die Betreffenden geweissagt haben, ohne deshalb Propheten zu seyn. Denn ein Prophet zu seyn, dazu gehört mehr als solche momentane und einseitige Einflüsse. — Es ist bezeichnend, daß Johannes nicht wie Kaiphas sagt ὑπὲρ τοῦ λαοῦ sondern ὑπὲρ τοῦ ἔθνους. Bei Johannes konnte ὁ λαός von den

---

et crudele negandi Christi consilium, quod in animo conceptum habuit, evomuit: Deus vero linguam ejus alio flexit ut sub ambiguis verbis vaticinium simul proferret. Voluit autem Deus ex sede pontificia manare coeleste oraculum.

*) Bengel: Caiphas et Pilatus Jesum condemnarunt: uterque tamen testimonium a suo ipsorum sensu alienum perhibuerunt. Caiphas, hoc loco, de sacerdotali morte Christi; Pilatus de regno, in titulo crucis.

Juden nur im Munde des Kaiphas vorkommen, vgl. außer V. 50, C. 18, 14. Er selbst redet von dem Standpuncte seiner Zeit und der Kirche Christi. Da war der Unterschied von ὁ λαός und τὰ ἔθνη, vgl. Jes. 42, 6, Gesenius thes. s. v. גוי, verschwunden. An die Stelle der Juden war ein anderes Gottesvolk getreten, vgl. 1 Petr. 2, 10. Apoc. 18, 4. 21, 3. Die Juden waren nur noch ein ἔθνος wie die anderen. Daß es sich um die Juden handelte, zeigte der auf das Wort des Kaiphas weisende Artikel. Wie treu aber Johannes den Ausspruch des Kaiphas wiedergegeben hat, zeigt dieser feine Unterschied. — In V. 52 ergänzt Johannes den Ausspruch des Kaiphas, der auch nach seinem gottgewollten Sinne zwar Wahrheit enthält, aber nicht die ganze Wahrheit. In Bezug auf das: „Kinder Gottes" hier gilt ganz dasselbe, was in Bezug auf die Schafe nicht aus diesem Stalle zu C. 10, 16 bemerkt wurde. Die zerstreuten Kinder Gottes sind nicht etwa die einzelnen Gläubigen oder zum Glauben Vorherbestimmten, welche unter den ungläubigen Heiden zerstreut sind, sondern die Zerstreuung, das ist seit 1 Mos. 11 der wesentliche Character der ganzen Heidenwelt, als deren Kern und Mittelpunct die Kinder Gottes hier erscheinen: von der losen Spreu derjenigen, welche nicht zu Kindern Gottes prädestinirt sind, wird abstrahirt. Die Richtigkeit dieser Auffassung erhellt aus den Grundst. 1 Mos. 10, 5. 32 vgl. zu 7, 35. Die locale Zerstreuung kommt hier nur als Wiederschein der inneren in Betracht. Seit dem Babylonischen Thurmbau ist das Band der Gemeinschaft zerstört, welches früher das menschliche Geschlecht verband und alles ist auseinandergestoben. Mit der äußeren Zerstreuung geht die entschiedenste Trennung der Gemüther zwischen den verschiednen Völkerpersönlichkeiten Hand in Hand. Der Anfang der Sammlung wurde unter dem A. T. durch die Berufung des Volkes Israel gemacht. Dadurch wurde ein Sammelpunct gegeben. Christus sammelt in diesen Schafstall die zerstreuten Schafe der Heidenwelt, vgl. zu C. 10, 16, und zwar durch seinen Versöhnungstod, in Folge dessen „ein großer Haufe, den Niemand zählen kann aus allen Nationen und Stämmen und Völkern und Sprachen" Apoc. 7, 9 in den Schafstall eingeht.

Eine alttest. Grundst. ist Jes. 49, 6, wo der Herr zu seinem Knechte spricht: „Es ist zu gering, daß du mein Knecht seyst aufzurichten die Stämme Jacobs und die Bewahrten Israels herzustellen, und ich gebe dich zum Lichte der Heiden, mein Heil zu seyn bis zum Ende der Erde." Noch näher aber berührt sich mit unserer St. Jes. 56, 8. Dort heißt es, nachdem vorher von der Aufnahme der „Söhne der Fremde" in das Reich Gottes die Rede gewesen, wie sie in der Messianischen Zeit erfolgen soll: „es spricht der Herr Jehova, der die Zerstreuten Israels sammelt, noch werde ich sammeln zu ihm, zu seinen Gesammelten." (LXX: συνάγων und συνάξω.)

V. 53. „Von jenem Tage an nun beriethen sie, daß sie ihn tödteten." Unter den Pharisäern als Partei war der Tod Jesu schon längst beschlossen, 5, 16. 18. 7, 1. 19. 25. 8, 37, aber der hohe Rath als Behörde faßte erst jetzt diesen Beschluß und berieth von da an über die Ausführung. So erfüllten sie, bemerkt Lampe, das Vorbild der Brüder Josephs, die über seinen Tod rathschlagten, 1 Mos. 37, 18.

V. 54—57: Jesus, der am Passa als das Passalamm sterben will, begibt sich wegen der ihm drohenden Verfolgung nach Ephraim.

V. 54. „Jesus nun wandelte nicht mehr öffentlich unter den Juden, sondern er ging von dort in die Gegend nahe der Wüste, zu einer Stadt genannt Ephraim und hielt sich dort auf mit seinen Jüngern." Ephraim hier wird genau so geschrieben wie der Name des Stammes. Somit sind alle Combinationen abzuweisen, die sich mit diesem nicht vertragen. So die Combination mit Ophra, eine Stadt der Benjamiten, עָפְרָה, Jos. 18, 23, mit Ephron, עֶפְרוֹן 2 Chron. 13, 19, wo freilich schon die Masorethen in der Confusion vorangegangen sind. Denn das Kri Ephrain dort scheint auf der Zusammenstellung mit Ephraim zu beruhen. Die Einfälle der Masorethen aber haben nicht mehr Bedeutung wie die eines modernen Critikers. Einen sichern Anhalt für die Bestimmung der Lage von Ephraim gewährt uns außer dem Namen selbst, der auf einen Ort hart an der Gränze des Stammes Ephraim hinführt und zwar außerhalb

desselben eine Stelle des Josephus, vom Jüd. Kriege 4, 9, 9, ohne deren Vorhandenseyn moderne übelwollende Dreistigkeit mit der Behauptung zufahren würde, der Evangelist habe den Namen des Stammes zu dem einer Stadt gemacht. Josephus sagt dort, Vespasian habe von Cäsarea aus einen Reiterzug gegen die noch nicht unterworfenen Theile von Judäa unternommen. Er sey in das Bergland gezogen und habe zwei Bezirke eingenommen, den Gophnitischen und Akrabatenischen, danach die kleinen Städte Bethel und Ephraim, μεθ᾽ ἃς Βηθηλᾶ τε καὶ Εφραῒμ πολίχνια. Nachdem er Besatzungen in diese gelegt, sey er bis Jerusalem geritten. Hienach lag Ephraim in dem Berglande in der Nähe von Bethel. Das stimmt trefflich zu dem Namen, da Bethel in dem Stamm Benjamin nahe an der Gränze von Ephraim lag. Da eine Stadt unter dem Namen Ephraim im A. T. nicht vorkommt, so spricht die Vermuthung dafür, daß sie dort unter einem andern Namen verborgen seyn wird. Wir finden sie in dem „Baal Hazor, welches bei Ephraim", עם neben wie 1 Mos. 35, 4. Jos. 7, 2, wo Absalom nach 2 Sam. 13, 23 seine Schafschur hielt. Der Ort lag wie Ephraim hart an der Gränze des Stammes Ephraim; mit der Angabe hier, daß Ephraim an der Gränze der Wüste lag, stimmt zusammen, daß Absalom dort seine Schafherden hat — מדבר Wüste heißt ja eigentlich Trift —; der Name Baal Hazor konnte um so leichter abgeworfen werden, da er nicht eigentliches Nomen proprium ist, sondern Bezeichnung des Ortes nach dem darin vorhandnen Landgute (Gesenius: villam habens), welches in der Erzählung in den Büchern Samuelis grade besonders in Betracht kam. Daß der Name Baal Hazor in der Zeit Jesu nicht mehr vorhanden war, erhellt daraus, daß Josephus dafür Baalsephon setzt, den ihm geläufigen Namen der Aegyptischen Stadt, und dies Baalsephon in das Ephraimitische Gebiet verlegt. Das konnte ihm nicht begegnen, wenn der Ort noch unter diesem Namen vorhanden war. — Ephraim lag in der Gegend „nahe der Wüste." Das war der Grund, weshalb Jesus grade diese Oertlichkeit wählte. Die Wüste bildet den Gegensatz gegen die Oeffentlichkeit, die παρρησία. Sie isolirte den Ort und schloß ihn von dem menschlichen Verkehr aus, bot

auch eine Zuflucht dar bei herannahender Verfolgung und Gelegenheit noch größere Abgeschiedenheit zu suchen. Einen Anklang an diesen Aufenthalt Jesu (vgl. zu dem διέτριβε 3, 32) bei und in der Wüste haben wir in Matth. 24, 26. Auch früher hatte Jesus sich zu Zeiten in die Wüste begeben, Luc. 5, 16. Daß Jesus sich hier in die Wüste zurückzieht war der Anfang des Endes, ein Vorspiel der Erfüllung von 5 Mos. 32, 20: „und er sprach: ich will mein Angesicht vor ihnen verbergen, ich will sehen was ihr Ende", und von Hos. 5, 6: „mit ihren Schafen und ihren Rindern werden sie gehen zu suchen den Herrn und ihn nicht finden, er entzog sich ihnen." Der Artikel in ἡ ἔρημος steht generisch (vgl. Apgsch. 21, 38) bezeichnet nicht eine bestimmte Wüste, sondern die Wüste im Gegensatze gegen andere Localitäten. Gemeint ist die Wüste, welche nach Jos. 16, 1 „von Jericho aufsteigt auf den Berg von Bethel", das Gebirge in der Umgegend von Bethel. „Diese Wüste, bemerkt Keil, ist keine andere als die, welche in C. 18, 12 die Wüste von Bethaven genannt wird, da Bethaven östlich von Bethel lag." Derselben Wüste wird auch in Jos. 8, 15. 24 gedacht. Epiphanius gedenkt in Bd. 1 S. 133 eines Mannes, der ihn begleitet habe in der Wüste von Bethel und Ephraim, da er zum Berglande heraufzog von Jericho (συνοδεύσαντός μοι ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς Βαιθὴλ καὶ Ἐφραΐμ ἐπὶ τὴν ὀρεινὴν ἀνερχομένῳ ἀπὸ τῆς Ἰεριχοῦς). Das ist wol derselbe Weg, den später Jesus nahm, da er von Ephraim nach Jerusalem zurückkehrte. — Johannes beschreibt nun im Folg. den Eindruck, welcher dadurch hervorgerufen wurde, daß Jesus sich aus der Oeffentlichkeit in die Stille zurückgezogen hatte.

V. 55. „Es war aber nahe das Passa der Juden und es zogen Viele herauf nach Jerusalem aus der Landschaft vor dem Passa daß sie sich reinigten." Aus Apgsch. 21, 24. 26 ersehen wir, daß solche Reinigung zunächst in äußerlichen Ceremonien bestand. Bei tieferen Gemüthern aber waren diese nur Symbol der Heiligung der Herzen, Jac. 4, 8. 1 Petr. 1, 22. 1 Joh. 3, 3. Eine bestimmte Vorschrift des Gesetzes in Bezug auf solche Reinigung vor dem Passa liegt nicht vor. Die Aufforderung zu einer Vorbereitung auf das höchste und heiligste Fest lag aber in

der Natur der Sache und sie wurde zudem durch eine Reihe von geschichtlichen Vorbildern empfohlen, welche die Lehre enthielten, daß jedem Nahen zu Gott, jeder Empfangnahme seiner Gnaden eine würdige Vorbereitung vorangehen muß. In 1 Mos. 35, 2 spricht Jacob zu den Seinen, da er mit ihnen nach Bethel ziehen will um dort einen feierlichen Gottesdienst zu halten: „reinigt euch und wechselt eure Kleider." In 2 Mos. 19, 10. 11 heißt es: „Und der Herr sprach zu Mose: gehe zu dem Volke und heilige sie (LXX: καὶ ἅγνισον αὐτούς) heute und morgen und laß sie ihre Kleider waschen. Und also werden sie vorbereitet seyn am dritten Tage; denn am dritten Tage wird der Herr herabsteigen auf den Berg Sinai vor den Augen alles Volkes." In Jos. 3, 5 spricht Josua zu dem Volke: „heiligt euch (LXX: ἁγνίσασθε) denn morgen wird der Herr in eurer Mitte Wunder thun." Daß die in diesen St. zu Grunde liegende allgemeine Lehre auch auf das Passa angewandt wurde, ersehen wir aus 2 Chron. 30, 16—20. Da wird es als eine durch die Umstände entschuldigte Ausnahme bezeichnet, daß damals auch solche, die sich nicht gereinigt und vorbereitet hatten, zu der Passafeier zugelassen wurden. „Wenn die Juden — sagt Lyser — sich einige Tage vorbereiteten auf den Genuß des schattenhaften Passas, wie vielmehr wird dann ernstes Gebet und sorgfältige Vorbereitung von den Christen erfordert, welche dem geheimnißvollen Tische nahen wollen, auf welchem das wahre Passa des N. T. dargeboten wird", vgl. 2 Cor. 7, 1.

V. 56. „Sie suchten nun Jesum und sagten untereinander im Tempel stehend: was dünket euch? daß er nicht auf das Fest kommen wird?" Den Ausgangspunct bildet die Thatsache der Verborgenheit Jesu. Danach ist ihnen, „der gemischten Menge, welche in Sachen der Religion wankt und schwankt", zweifelhaft ob Jesus auf das Fest kommen wird, das Nichtkommen wahrscheinlicher. „Wartet nur ein wenig ihr Guten, bemerkt Lyser, so werdet ihr sehen wie er in voller Oeffentlichkeit und Feierlichkeit in die Stadt einzieht." Es liegt in dem Berichte des Johannes über den Eindruck, welchen die Verborgenheit Jesu machte, eine gewisse leise Ironie. Es ist nicht anders, als wenn sie sich

darüber beriethen ob die momentan hinter Wolken verborgne Sonne auch wohl wieder hervorkommen wird. Wir haben zwei Fragen vor uns: was dünket euch von seiner Verborgenheit? dünket euch etwa daß er nicht auf das Fest kommen wird? Vgl. Winer S. 451. Wenn man nur eine Frage annimmt und erklärt: was muß wohl die Ursache seyn, daß er nicht auf das Fest kommt, so zerstört man den Zusammenhang mit V. 54 und übersieht zugleich die Zeitverhältnisse. Es war noch lange vor dem Feste und Jesus konnte noch kommen. Für diese Zeit paßt nur die Erörterung ob er wohl kommen wird.

V. 57. „Es hatten aber auch die Hohenpriester und die Pharisäer ein Gebot gegeben, daß, wenn jemand wisse, wo er ist, er es anzeige, auf daß sie ihn greifen möchten." Das auch ist nicht zu übersehen. Im Vorigen der Eindruck, welchen die Verborgenheit Jesu auf die Menge machte. Hier die Maßregeln, zu welchen die geistlichen Oberen dadurch veranlaßt wurden. Nicht blos das Volk, sondern auch diese zogen aus der momentanen Verborgenheit Jesu den Schluß daß er sich ganz der Oeffentlichkeit entziehen wolle und schritten demgemäß gegen ihn ein, in der Zuversicht daß die Maßregel, wenn sie auch keinen handgreiflichen Erfolg habe, jedenfalls Jesum als einen lichtscheuen Verführer brandmarken werde. Wie mußten sie sich schämen, als Jesus plötzlich wieder frank und frei hervortrat!

---

## C. 12

beschäftigt sich mit den Begebenheiten der letzten sechs Tage vor dem letzten Passa Jesu. Zuerst in V. 1—8 die Salbung Jesu in Bethanien. Johannes ist es nicht um das Ganze der Thatsache nach allen ihren einzelnen Umständen zu thun, sondern nur um eine Reihe von Ergänzungen zu seinen Vorgängern. Den Grundbestand der Thatsache recapitulirt er ganz kurz aus diesen, möglichst mit Beibehaltung ihrer Worte. Die Zusätze sind: die Zeitbestimmung des Mahles; sein Zusammenhang mit der Auferweckung des Lazarus; der Name des Weibes, welche Christum

salbte; der Name des Jüngers, welcher die Opposition gegen die That der Maria in dem Kreise der Apostel hervorrief, verbunden mit einer Bemerkung über sein Motiv.

V. 1. „Jesus nun kam sechs Tage vor dem Passa nach Bethanien, wo Lazarus war, der Gestorbene, welchen Jesus aus den Todten erweckt hatte." Die Erzählung schließt sich mit οὖν an das Ende des vorigen Cap. an. Jesus beschämte die in C. 11, 55—57 erwähnten Gedanken und Machinationen, die ihren Ausgangspunct in seiner Verborgenheit hatten, durch die That, dadurch, daß er zur rechten Zeit wieder in der größten Oeffentlichkeit hervortrat, und machte sie zu nichte. — In Bezug auf πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα, zuvor um sechs Tage in Bezug auf das Passa, vgl. zu 11, 18. — Welchen Weg nahm Jesus von Ephraim nach Bethanien? Johannes schweigt darüber. Wir müssen also erwarten, daß schon in den ersten Evangelien Aufschluß gegeben ist und diese Erwartung findet sich bestätigt. Die Vorgänger des Johannes stimmen darin überein, daß Jesus auf seiner letzten Reise nach Jerusalem über Jericho kam, vgl. Matthäus, bei dem der Bericht über diese letzte Reise Jesu in C. 20, 17 f. beginnt, C. 20, 29, Marc. C. 10, 46 (der Anfang des Berichtes in V. 32), Luc. 19, 1 (der Anfang in C. 18, 31). Aus den ersten Evangelien erkennen wir auch den Grund, weshalb Jesus den Umweg über Jericho machte. Die Zeit der Verborgenheit, Joh. 11, 54, war abgelaufen, Jesus wollte in voller Oeffentlichkeit in Jerusalem einziehen. Zu dem von ihm beabsichtigten feierlichen Einzuge war eine zahlreiche Begleitung erforderlich. Um diese zu gewinnen wählte Jesus den Weg über Jericho. Dies lag an der gewöhnlichen durch Peräa führenden Pilgerstraße. So wie Jesus in diese einbog, sammelten sich um ihn große Volkshaufen, Matth. 20, 29, vgl. Mc. 10, 46. Lc. 18, 36. 19, 3. Diese, die ohne Zweifel noch an demselben Tage nach Jerusalem kamen, an dem Jesus in Bethanien einkehrte, verbreiteten dort die Nachricht von seinem Kommen, setzten die ganze Stadt in Bewegung, und veranlaßten, daß Viele schon am Sabbath nach Jerusalem kamen, noch Mehrere am Sonntag ihn einholten. Der Umweg kann hienach nicht in Betracht kommen. Vielleicht hatte

sich auch Jesus mit seinen Jüngern in der letzten Zeit nicht mehr in Ephraim aufgehalten, sondern die völlige Einsamkeit der Wüste aufgesucht, welche sich von Ephraim nach Jericho hinzog, vgl. zu 11, 54. — Wie sind die sechs Tage zu berechnen? Passa wird in dem Gesetze nur von dem Passalamm gebraucht und findet sich bei Matthäus und Marcus nur von dem Passamal. Sollte es auch hier das ganze Fest bezeichnen, so könnte doch jedenfalls das Fest seinen Anfang nur von dem Passamale nehmen, dessen Name auf das Ganze des Festes übergegangen war. Zur Gewißheit wird dies durch C. 13, 1. Da nimmt das „Fest des Passa" mit dem Passamale seinen Anfang. Die Bestimmung dort ist von um so entscheidenderer Bedeutung, da sie sich an die unsere anschließt und auf dieselbe zurückbezieht. Das Passamal nun gehörte dem Abend des 14 Nisan an, der nach Jüdischer Zeitrechnung zugleich den 15 anfängt. Das Passamal fiel damals auf den Donnerstag Abend. Rechnen wir von da sechs Tage zurück, so kam Jesus am Abend des Freitag des 8 Nisan nach Bethanien, der nach Jüdischer Zeitrechnung (3 Mos. 23, 32) zugleich den 9 anfing, noch ehe die Sabbathsruhe des Sonnabends angefangen hatte. Der erste Tag ging von Freitag Abend bis Sonnabend Abend, der zweite von Sonnabend Abend bis Sonntag Abend u. s. w. Das Mahl Jesu muß dem Tage der Ankunft angehören, denn sonst schwebt das „am folgenden Tage" V. 12 in der Luft, was bei der chronologischen Weise des Johannes undenkbar ist und um so weniger der Fall seyn darf, da Johannes grade diejenigen Puncte in der Leidenswoche chronologisch bestimmt, welche in den ersten Evangelien unbestimmt gelassen waren. Das Mahl war ohne Zweifel die Hauptmahlzeit des Sabbathtages. Der Einzug in Jerusalem erfolgte am Sonntage: der zweite Tag ging nach Jüdischer Zeitrechnung von Sonnabend Abend bis Sonntag Abend. Jesus hielt sich in Bethanien mindestens 36 Stunden auf. Mit Unrecht ist behauptet worden, daß die gegebne Chronologie mit der Heiligkeit des Sabbath in Widerspruch trete. Der Sabbath wird noch jetzt von den Juden mit Vorliebe zu Gastmalen benutzt. Die Speisen werden aber vorher zubereitet, ja der ganze Tisch muß bereits

vor dem Sabbath zugerichtet seyn. Gegen das Stattfinden des Mahles am Sabbath spricht auch nicht etwa die Anwesenheit von Gästen aus Jerusalem. Der religiöse Polizeibezirk von Jerusalem ging über die Mauern hinaus. „Lightfoot in den hor. Hebr. p. 73 f. citirt eine Menge von Stellen der Juden, aus welchen erhellt, daß Bethphage ganz so geachtet wurde, als ob es innerhalb der Mauern von Jerusalem gelegen gewesen wäre. Die Mauergränze wurde also als vorgerückt gedacht und es konnte Bethanien einen Sabbatherweg für die Bewohner Jerusalems entfernt seyn, obwohl es von den Mauern der Stadt nicht weniger als 15 Stadien entfernt war", Wieseler S. 435. Daß Bethanien nicht weiter von Jerusalem als einen Sabbatherweg entfernt war, erhellt aus Luc. 24, 50—53 vgl. mit Apgsch. 1, 12. Hienach konnte der Sabbath auch die Juden nicht abhalten nach Bethanien zu kommen um Jesum zu sehen, wie in C. 12, 9—11 berichtet wird. — Die andern Evangelisten gedenken nicht ausdrücklich des Aufenthaltes Jesu in Bethanien vor dem Einzuge in Jerusalem. Aber daß er dort vorübergegangen sey ohne zu übernachten, ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil nach ihren eignen Angaben Jesus sich während der letzten Lebenstage seines Erdenlebens von Jerusalem Abends nach Bethanien zu begeben pflegte, Matth. 21, 17. Mc. 11, 11. 12, und besonders Luc. 21, 37. Jesus hatte in Jericho bei Zachäus übernachtet, also schon eine ziemliche Tagereise gemacht, da er in Bethanien anlangte. Es ist unwahrscheinlich, daß er erst bei Bethanien vorbei nach Jerusalem gegangen, und dann erst nach Bethanien zurückgegangen sey. Eine bestimmte Andeutung eines Aufenthaltes in Bethanien vor dem Einzuge in Jerusalem liegt vor in Mc. 11, 1: καὶ ὅτε ἐγγίζουσιν εἰς Ἱερουσαλὴμ, εἰς Βηθφαγὴ καὶ Βηθανίαν πρὸς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν, und Luc. 19, 29. Bethphage und Bethanien bilden in diesen St. eine geographische Einheit. Bethphage, das bei Matthäus C. 21, 1 allein genannte, steht voran, um anzudeuten, daß Jesus Bethanien schon im Rücken hatte. Die eingeschobene Erwähnung Bethaniens hier deutet an, daß die Evangelisten mehr wissen als sie erzählen, daß Jesus von dort seinen Ausgangspunct nahm. Die räthselhafte Andeutung bei Marcus

und Lucas findet bei Johannes nur ihre Ausführung. — Warum aber haben die ersten Evang. nicht ausdrücklich über den Aufenthalt Jesu in Bethanien vor dem Einzuge berichtet? Die Antwort ist: weil ihnen für diesen Aufenthalt kein Inhalt blieb. Die Salbung hatte Lucas in C. 7 schon außer der Zeitordnung mitgetheilt als Beleg zu der Selbstbezeichnung Christi als des Freundes der Zöllner und Sünder. Matthäus schickt den Bericht über sie in C. 26, 6 f. unmittelbar dem Berichte über den Verrath des Judas voran. Er gibt ihn ohne alle Zeitbestimmung. Das dem τότε in V. 3 entsprechende τότε folgt erst in V. 14. Ebenso verfährt Marcus in C. 14, 3—9. Der Bericht über die Salbung ist bei beiden offenbare Einschaltung. Er trennt den Bericht über die Berathungen der Hohenpriester von der Erzählung, wie sich Judas ihnen als Werkzeug anbot. Die beiden Evangelisten haben die chronologische Ordnung zu Gunsten einer Sachordnung unterbrochen und die Thatsache aufgespart um sie also verwenden zu können. Der Grund, weshalb die Thatsache von ihnen grade hier eingeordnet wird, ist nicht etwa mit Vielen nach dem Vorgange des Augustinus darin zu suchen, Judas sey in Veranlassung der Salbung und der von Jesu gebilligten Verschwendung voll Hasses und Unwillens geworden und habe den Gedanken des Verrathes gefaßt. Denn daß Judas von jener Thatsache Anlaß zu dem Verrathe genommen habe, ist eine bloße Fiction, eine bestimmte Angabe führt nirgends darauf. Ganz entscheidend aber ist, daß nach jener Hypothese sein Name bei Matthäus und Marcus genannt seyn müßte, was aber erst bei Johannes geschieht. Die beiden ersten Evangelisten schicken vielmehr die Erzählung von der Salbung unmittelbar dem Berichte über den Verrath des Judas voran, um den Schatten des Verräthers durch das Licht der Maria stärker hervortreten zu lassen. Der Geiz des Judas, der Christum für dreißig Silberlinge verkauft, bildet den Contrast gegen die ἀπώλεια der Maria für Christum. Sie gibt das Ihre für Christum hin, wahrscheinlich den letzten Rest ihres Vermögens, vgl. das ὃ ἔσχεν αὕτη ἐποίησε Mc. 14, 8, Judas dagegen macht selbst Christum zu Gelde. Dem chronologisch unbestimmten Aufent-

halte Jesu in Bethanien, über welchen auch die ersten Evangelien berichten, weist Johannes hier nur seine bestimmte Stelle an. — Bethanien wird als der Ort bezeichnet, wo Lazarus war. Dieser war seit seiner Erweckung die Hauptperson in Bethanien. Daß er dort war, veranlaßte wahrscheinlich Jesum besonders dort einzukehren — das Gedächtniß des Wunders sollte dadurch aufgefrischt werden —, veranlaßte das Gastmal, welches diese Thatsache feierte, veranlaßte die Menge Jesum dort aufzusuchen, V. 9. Daß Jesus den Lazarus aus dem Grabe gerufen, führt ihm die ihn einholende Menge aus Jerusalem entgegen, V. 17. 18. Die Personalbezeichnung des Lazarus hat eine feierliche Breite, welche den Leser bei dieser Person und der hohen Bedeutung desjenigen, was ihm geschehen war, festhalten soll. Darin konnten sich manche Abschreiber nicht finden. Viele ließen ὁ τεθνηκώς als überflüssig aus, andere ὁ Ἰησοῦς.

V. 2. „Sie machten ihm nun dort ein Gastmal und Martha diente, Lazarus aber war einer von denen, die mit ihm zu Tische lagen.“ Die Redensart: ein Gastmal machen, steht gewöhnlich von einem größeren feierlichen Mahle, vgl. Mc. 6, 21. Luc. 14, 12. 16. 17. An ein solches ist auch hier zu denken. Das Mahl diente zur Feier der Auferweckung des Lazarus. Die Ankunft Jesu wurde ohne Zweifel erwartet. Alles war zu dem Gastmal vorbereitet, die Gäste geladen. Daß Martha die Wirthin in ihrem eignen Hause machte, zeigt Luc. 10, 38. 40, vgl. Matth. 8, 15. Mc. 1, 31. Für eine vornehme Frau wäre es nicht passend gewesen solchen Dienst in einem anderen Hause zu verrichten. Martha, die Herrin, die eine Schaar von Dienerinnen unter sich hatte, übernahm ihn gewiß auch in ihrem eignen Hause nur unter so außerordentlichen Umständen. Wo „der Herr“ anwesend ist, der in V. 26 spricht: „wenn jemand mir dienet, so wird der Vater ihn ehren“, da ist es passend, daß die Herrin diene. Daß Lazarus unter den Gästen war, hatte theologische Bedeutung, war ein Beweis der Wahrheit und Größe des Wunders. Vollständige Herstellung in das diesseitige Leben, nicht etwa bloße Verwandlung eines Todten in einen Kranken, wurde schon durch die vorbildliche Bedeutung der Thatsache erfordert.

V. 3. „Maria nun nahm ein Pfund Salbe von unverfälschter kostbarer Narde und salbte die Füße Jesu, und trocknete mit ihren Haren seine Füße, das Haus aber ward voll von dem Geruche der Salbe.“ Das ganze Bezeigen der Maria ist wie Chrysostomus anerkennt, das einer „zerknirschten Seele.“ Wichelhaus in dem Comm. zur Leidensgeschichte sieht sich zu der Bemerkung genöthigt: „Sie muß in ähnlicher Gemüthsbeschaffenheit gewesen seyn, wie die Sünderin in Luc. 7.“ Daß sie die Füße Jesu salbt, daß sie ihr Har auflöst, was bei den Juden für eine große Schande galt, daß sie damit die Füße Jesu abtrocknet, das zeigt uns in ihr die Sünderin und Büßerin. Wichelhaus, der dies anerkennen mußte, suchte vergeblich nachzuweisen, daß über eine schwere Versündigung der Maria in C. 11 berichtet werde. — Der Narde, welcher Plinius den ersten Rang unter den Salben zutheilt (h. n. 12, 26: de folio nardi plura dici par est, ut principali in unguentis) hatte unter den ersten Evang. nur Marcus in C. 14, 3 gedacht. Matthäus redet nur im Allgemeinen von kostbarer Salbe. Das Pfund hier entspricht dem „Alabastergefäß“ bei Matthäus und Marcus. Nach Böckhs metrologischen Untersuchungen war λίτρα nicht blos ein Gewicht, 12 Unzen, sondern auch ein Maß für Flüssigkeiten. Ein Gefäß, welches zwölf Gewichtsunzen Wasser enthielt, war die libra mensuralis, das metrische Pfund für Flüssigkeiten. Die Salbenvasen waren nun wahrscheinlich so eingerichtet, daß sie grade ein solches metrisches Pfund enthielten. Πιστικός wird nicht mit mehreren in der Bed. flüssig genommen werden dürfen, denn ein solches von πίνω abgeleitetes Adject. kommt nicht vor und trinkbar für flüssig wäre seltsam, man wird es vielmehr mit den alten Griech. Ausl. erklären müssen: was Vertrauen verdient, zuverlässig, ächt. In dem Sprachgebrauche der classischen Schriftsteller kommt πιστικός nicht vor. In der gewöhnlich angeführten Stelle des Aristoteles in der Rhetorik wird jetzt πειστική gelesen. Doch findet sich in einer Attischen Inschrift bei Böckh corp. inscript. 1 p. 382 ein Πιστοκράτης Πιστικοῦ: die beiden Eigennamen des Vaters und des Sohnes sind wahrscheinlich gleichbedeutend. In der späteren Gräcität heißt πιστικός, der

Vertrauensmann, der, welchem die Sorge für das Schiff anvertraut wird, dann auch der, welcher für die Herde einstehen muß und mit der Sorge für sie betraut ist. Es ist wahrscheinlich ein Ausdruck des gemeinen Lebens, bei Waren speciell ein kaufmännischer terminus technicus. Gesichert wird die Erklärung dadurch, das grade bei der Narde so viele Fälschungen stattfanden. Plinius B. 12 c. 26 sagt: adulteratur et Pseudonardo herba — — Sincerum quidem levitate deprehenditur. Ferner 13, 1: Conveniet meminisse herbarum quae nardum Indicum imitentur, species novem a nobis dictas esse: tanta materia adulterandi est. Tibull redet von der nardus pura. Galen bedient sich des Ausdruckes ἀκέραιον. Den Preis der ächten Narde gibt Plinius 12, 26 zu hundert Denaren das Pfund an. Doch kann das nicht der höchste Preis seyn, da Plinius der Narde die erste Stelle unter den Salben zutheilt, den Preis einer Salbe aber, deren er unmittelbar vor dem Nardenöl gedenkt, zu 25—300 Denaren bestimmt, vgl. V. 5.

V. 4. „Spricht nun einer von seinen Jüngern, Judas Simons Sohn, Ischarioth, der ihn verrathen wurde, V. 5: warum wurde diese Salbe nicht verkauft um dreihundert Denare und den Armen gegeben?" Das εἷς ἐκ τῶν μαθ. αὐτοῦ sieht zurück auf des Matth.: οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, nicht als Berichtigung, sondern als Ergänzung. Daß Judas nur als der Anstifter bezeichnet werden soll, zeigt die an eine Mehrheit gerichtete Anrede in V. 8. Was Judas vorbringt war so scheinbar und plausibel, daß was die andern Evangelisten berichten sich ziemlich von selbst versteht. „Für üppige Mahlzeiten und verschwenderische Gelage — bemerkt Wichelh. — mochte eine solche Salbung an ihrem Orte scheinen, aber welchen Zweck konnte doch ein solcher Luxus bei Jesu haben? Welcher besonnene Mann hätte diesem Urtheile des Judas nicht beistimmen sollen?" Zur bloßen Personalbezeichnung und Unterscheidung von dem andern Judas reichte das Σίμωνος schon hin. Der Beiname Iskariotes, der Mann der Lügen, wird gesetzt, weil Judas sich hier in der durch ihn ausgedrückten Eigenschaft bewährte, seinen Geiz und sein Diebsgelüste hinter dem guten Scheine der Sorge für die Armen verbarg,

vgl. V. 6. Auch das: „der ihn verrathen wurde" hat sachliche Bedeutung. Indem er aus Habsucht sich ereiferte über die Liebe zu Jesu, zeigte er sich als einen würdigen Candidaten des Verrathes Jesu aus Habsucht. Dreihundert Denare, etwa 60 Thaler, das war für die Jünger eine große Summe. Es ist characteristisch für Judas, den Typus der späteren Geldjuden, daß er den Preis einer Sache so genau kennt, die ihn gar nichts angeht. Hätten wir auch den Bericht des Johannes nicht, so läge es doch nahe diese Schätzung, die sich auch bei Marcus findet, auf Judas zurückzuführen.

V. 6. „Er sagte dies aber nicht weil er sich um die Armen kümmerte, sondern weil er ein Dieb war und den Kasten hatte und was hineingelegt ward trug." Βαστάζειν heißt im N. T. stets tragen, auch in C. 20, 15, wo nur durch den Zusammenhang das tragen näher als wegtragen bestimmt wird. Für an sich nehmen, entwenden steht βαστάζειν überhaupt nie Pleonastisch steht ἐβάσταζε nicht, wenn das Verbum in seiner gewöhnlichen Bedeutung tragen genommen wird. Das Neue liegt in dem τὰ βαλλόμενα, welches den Inhalt des Kastens angibt, zeigt wodurch er gefüllt wurde, durch milde Gaben. Dieser nothwendige Zusatz erforderte ein neues Verbum. Daß Judas die Kasse hatte wird auch in C. 13, 29 angemerkt, woraus wir ersehen, daß aus dem Kasten theils die eignen Bedürfnisse der Gesellschaft bestritten, theils den Armen Gaben gereicht wurden. Die Beiträge kamen nach Luc. 8, 3 besonders von Frauen. Wenn Judas den Kasten hatte und die Beiträge trug, so hatte er gute Gelegenheit zu Entwendungen. Der Verdacht solcher war gewiß schon längst durch die auffallendsten Thatsachen nahe gelegt. Seine Mitjünger aber meinten nach dem Gesetze der Liebe diesen entsetzlichen Verdacht unterdrücken und seine Rechtfertigungen gelten lassen zu müssen, so wenig plausibel sie auch waren. Nach seinem Verrathe traten alle Verdachtsgründe in volle Kraft. — Es wird kaum verkannt werden können, daß die Einrichtung des Kastens in Beziehung steht auf 2 Chron. 24, 8 f., die einzige St., in der γλωσσόκομον in der Alex. Uebers. vorkommt. Nach dieser St. wurde auf Befehl des Königes Joas eine Lade gemacht und im Vorhofe des

Tempels aufgestellt, in diese lieferten Fürsten und Volk freudig ihre Tempelsteuer ein, ἐνέβαλον εἰς τὸ γλωσσόκομον, vgl. βάλλειν vom Einwerfen einer Gabe in den Gotteskasten Mt. 27, 6. Mc. 12, 41. Lc. 21, 1. Jesus erklärt in Matth. 17, 26 daß er als Sohn Gottes von Gott und Rechtswegen von der Tempelsteuer frei sey. Durch die Nachbildung der Einrichtung in 2 Chron. 24 nahm er für sich in Anspruch, was dort Jehova gewidmet wurde. Die Negation in Matth. 17 und die Position ruhen auf gleichem Grunde. Es war im eigentlichsten Sinne ein Gotteskasten, der Diebstahl daraus ein Gottesraub. Christus traf diese Einrichtung im Vorbilde für seine Kirche. Origenes nennt den kirchlichen Almosenpfleger τὸν τῆς ἐκκλησίας ἔχοντα γλωσσόκομον. — Wir lesen nicht, daß Jesus dem Judas den Kasten übergab, wahrscheinlich drängte er sich dazu ihn zu tragen. und Jesus ließ dies geschehen. Wie konnte er dies, da er als der Sohn Gottes wußte, was in dem Menschen ist, 2, 25, da er namentlich das Herz des Judas von Anfang an durchschaute, vgl. zu 6, 71? Mit vollem Rechte antwortet Lampe auf diese Frage: „Es gehört zu den anbetungswürdigen Wegen der göttlichen Vorsehung in Bezug auf die Sünde, daß die Sünder in Umstände versetzt werden, in denen ihre Bosheit hervorbrechen muß." Jesus überließ dem Judas die Kasse nicht obgleich, sondern weil er ein Geizhals war. Die in dem: „führe uns nicht in Versuchung", wie in allen Bitten des Vaterunsers liegende Verheißung gilt nur für die Gutwilligen. Daß Judas kein solcher war, das gab sich darin zu erkennen, daß er sich zu der Kassenführung herandrängte. Wäre er guten Willens gewesen, so würde er bei seinem Hange zum Geize alle Geldsachen möglichst von sich fern gehalten haben. Da er dem Geize diente, so gehörte es zu seinem Verhängniß, daß ihm die Kasse überlassen wurde. Die Criminalgeschichten bieten in dieser Beziehung die mannigfachsten Analogien dar. Die meisten Verbrecher werden es durch die ihnen dargebotene Gelegenheit. Durch die merkwürdigste deutlich auf Gottes Finger hinweisende Verkettung von Umständen wird oft was in ihnen schlummert wachgerufen. Die Bewahrung vor solcher Versuchung würde sie nicht besser machen,

würde nur die Sünde verhindern zur völligen Reife und zum Ausbruche zu kommen, was die Bedingung gründlicher Heilung ist, wenn eine solche noch möglich, sonst aber die Grundlage des Gerichtes. Daß Jesus die Entwendungen des Judas bemerkte, daran zweifeln würde zugleich heißen an seiner Gottheit zweifeln. Die Schändlichkeit des Geizes hatte er seinen Jüngern mehrfach ohne Zweifel mit besonderer Beziehung auf Judas vorgestellt. Dabei blieb er stehen. Da Judas kein hörend Ohr hatte, so wollte er in die Entwickelung seiner Sünde nicht gewaltsam eingreifen. Er mußte sein Geschick vollenden.

V. 7. „Jesus nun sprach: Lasse sie, für den Tag meiner Bestattung hat sie es aufbewahrt.“ Schon die Milde Jesu weist uns darauf hin, daß, wie die andern Evangelisten ausdrücklich berichten, solche mitbetheiligt waren, welche sanft angefaßt werden mußten, deren Bedenken nicht aus bösem Herzen hervorging. Bestattung ist nicht das Begräbniß selbst, sondern die Vorbereitung zu demselben. Der Tag oder die Zeit der Bestattung ist schon jetzt vorhanden, da der Tod Jesu in naher Aussicht steht. Man hat keinen Grund blos an eine providentielle Fügung zu denken, das Aufbewahren und Salben für „einen unbewußten prophetischen Act“ zu erklären, und mit Stier zu bemerken: „Maria will dem Herrn blos eine Gastmalsehre thun und denkt selber nicht dabei an Begraben oder Balsamiren.“ Es ist vielmehr von vornherein wahrscheinlich, daß der Gedanke des nahen Todes Jesu die Seele der Maria erfüllte, sie veranlaßte die Salbe, die sie sonst wohl zum Besten der Armen verkauft hätte, zum zukünftigen Gebrauche aufzubewahren, und sie bei der Salbung leitete. Was Jesus schon in Galiläa ausgesprochen, Matth. 16, 21, was er seinen Jüngern beim Antritt dieser seiner letzten Reise so nachdrücklich gesagt hatte, Mt. 20, 17. Mc. 10, 32—34. Luc. 18, 31—34, was selbst seinen Feinden nicht unbekannt geblieben war, Mt. 27, 63, das konnte Maria nach der ganzen Stellung, die sie einnahm, nicht verborgen seyn. Sie, welche an dem Munde Jesu hing, Lc. 10, 39, hatte es tief in ihr Herz geschlossen. Ihre Ueberschwenglichkeit in der Ehrung Jesu hatte zum Theil in dem Bewußtseyn ihren Grund, daß es die letzte Ehre war, die sie ihm

erwies für Alles, was er an ihr der Unwürdigen gethan hatte. Dies Bewußtseyn aber ist zur sittlichen Rechtfertigung ihrer Handlung nothwendig. Die bloße providentielle Bedeutsamkeit reicht dazu nicht hin. Die Lesart ἵνα εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τηρήσῃ αὐτό ist trotz ihrer starken Bezeugung eine schlechte Correctur solcher, welche meinten der ἐνταφιασμός könne nur an einem bereits Verstorbenen vollzogen werden. Sie ist gegen die vorherg. Erzählung bei Joh. und in den andern Ev., wonach das Ganze der Salbe damals verwandt wurde — grade die Verschwendung bildete ja den Ausgangspunct — gegen Mt. 26, 12. Mc. 14, 8, wonach Maria Christum zum voraus gesalbt hat, gegen Mc. 14, 6, wo das ἄφετε αὐτήν einen Satz für sich bildet, auch gegen den Gebrauch des ἄφες, ἄφετε in den Evangelien, welches gewöhnlich eine kurze Abweisung ist. Ewald erklärt: laß sie für den Tag meiner Bestattung es so halten. Aber αὐτό bezieht sich gar zu deutlich auf μύρον und für diese Beziehung spricht auch Mc. 14, 8. Τηρεῖν steht grade so wie in C. 2, 10.

V. 8. „Denn die Armen habt ihr allezeit bei euch, mich aber habt ihr nicht allezeit." Jesus spielt an auf 5 Mos. 15, 11: „nicht wird aufhören der Dürftige aus dem Lande, darum gebiete ich dir: öffnen sollst du deine Hand deinem Bruder, deinen Elenden und deinen Dürftigen im Lande", womit V. 4 dort nicht im Widerspruche steht: „kein Dürftiger wird unter dir seyn." Denn da wird im Ganzen und Großen gerechnet, der Wohlstand als Regel bezeichnet, die natürlich Ausnahmen erleidet. Daß das: „mich habt ihr nicht immerfort" nicht mit dem: „ich bin bei euch alle Tage" in Widerspruch steht, bedarf keiner Ausführung. Die Worte Jesu zeigen, daß man sich in Acht nehmen muß das gemeine Utilitätsprincip in der Kirche geltend zu machen. Was vom Standpuncte dieses Principes aus als Verschwendung erscheint, das kann als Ausdruck dankbarer Liebe und glühender Andacht volle Berechtigung haben. Bei tieferer Betrachtung stellt sich heraus, daß mit solcher scheinbaren Verschwendung oft mehr ausgerichtet wird, als mit Verwendungen, deren practischer Nutzen offen zu Tage liegt. Die Dome sind zur Erhaltung des christlichen Geistes nicht minder nothwendig als die Sparkirchen.

In V. 9—11 die Bewegung, welche die Ankunft Jesu in Jerusalem hervorbringt.

V. 9. „Es erfuhr nun eine große Menge von den Juden, daß er dort war, und sie kamen, nicht wegen Jesu allein, sondern daß sie auch Lazarus sähen, den er von den Todten auferweckt hatte." Es liegt am Tage, daß die Juden hier nicht im feindlichen Sinne stehen, sondern daß dadurch nur die Nationalität bezeichnet wird, vgl. zu 1, 19. Es ist hier von Personen die Rede, die einen Zug zu Christo halten. Es waren vorzugsweise solche, die von auswärts zum Feste gekommen waren, vgl. V. 12. Denn die Einheimischen hätten Lazarus schon früher sehen können. Wenn Jesus sich in Bethanien etwa 36 Stunden aufhielt, so war Zeit zum Kommen für sie genug vorhanden. Die Nachricht von seiner Ankunft in Bethanien war ohne Zweifel unmittelbar nachher durch seine Begleiter nach Jerusalem gelangt.

V. 10. „Es beriethen sich aber die Hohenpriester, daß sie auch Lazarus tödteten. V. 11. Denn viele von den Juden gingen seinetwegen hin und glaubten an Jesum." „Auch Lazarus", nicht weniger als Christus, 11, 53. Solcher, wenn auch nur vorübergehender Gedanke kam den Hohenpriestern, da sie die große Bewegung wahrnahmen, welche unter dem Volke stattfand: ἐσείσθη ἡ πόλις, was Matthäus in C. 21, 10 beim Einzuge Christi bemerkt, galt schon hier. Daß sie Lazarus tödten wollen, zeigt an, daß sie das Wunder seiner Erweckung für ein verabredetes Spiel halten, wie die Pharisäer ja auch die lästige Thatsache der Auferstehung Christi durch die Annahme eines Betruges zu beseitigen suchten. Was Christus gewann, das ging den Hohenpriestern verloren. In ὑπῆγον, welches einfach dem ἦλθον in V. 9 entspricht, wird aber von Lampe zu viel hineingelegt, wenn er bemerkt, es bezeichne das mit Geringschätzung der Priester verbundene Verlassen des priesterlichen Stuhles.

## V. 12—19: Der Einzug in Jerusalem.

Der Apostel gibt zuerst die bei den Früheren fehlende Zeitbestimmung des Ereignisses. Darauf resümirt er bis zu V. 15 kurz, was bereits die ersten Evangelien über dasselbe gebracht hatten. An dies Resümé schließt er seine Nachträge. Zuerst die Bemerkung, daß die schon von Matthäus hervorgehobne Beziehung der Thatsache auf Sach. 9 erst nach der Verherrlichung Christi erkannt worden sey, dann der Zusammenhang mit der Auferweckung des Lazarus, endlich wie die Pharisäer durch die Thatsache afficirt wurden. Die Gliederung des Abschnittes wird nur dann begreiflich, wenn man erkennt, daß der Apostel erst recapituliren und dann ergänzen wollte.

V. 12. „Am folgenden Tage viel Volkes, das auf das Fest gekommen war, da sie hörten, daß Jesus nach Jerusalem kommt, V. 13 nahmen sie die Zweige der Palmen und gingen aus ihm entgegen und riefen: Hosianna! Gelobt sey der da kommt, im Namen des Herrn, ein König Israels." Am folgenden Tage, nach der Ankunft Jesu in Bethanien und nach dem noch an demselben Tage gehaltenen Gastmal. Der Einzug erfolgte ohne Zweifel am Sonntag Vormittag. Von dem 10. Nisan wird der Einzug schon deshalb nicht losgetrennt werden dürfen, weil an diesem Tage bei dem vorbildlichen Passalamm die Aussonderung vorgenommen wurde, 2 Mos. 12, 3. Da Jesus sich selbst als das Gegenbild des Passa darstellt, so hat er ohne Zweifel in Bezug hierauf den Tag des Einzuges gewählt. Nicht ohne Bedeutung ist es auch, daß an demselben Tage das Volk unter Josua aus dem Jordan heraufstieg um den Kampf gegen die Cananitische Weltmacht zu beginnen, Jos. 4, 19. Dieser Kampf ist das Vorbild des „Gerichtes über diese Welt", welches durch Jesus, den wahrhaftigen Josua vollzogen werden sollte. — Die „große Menge" bestand ohne Zweifel vorzugsweise aus Galiläern. In der Hauptstadt, wo sich der Pharisäische Geist concentrirte und die schon von den Propheten als Mittelpunct des Verderbens bezeichnet wird, Micha 1, 5, war die Zahl der empfänglichen Gemüther eine weit geringere. — Βαΐα sind an sich Palmen-

zweige. τῶν φοινίκων wird aber hinzugesetzt, weil dieser botanische terminus technicus in Ländern, wo keine Palmen wachsen, weniger bekannt seyn mochte. „Die Zweige der Palmen" sind einfach Palmenzweige und man hat dem doppelten Artikel hier, wie in so vielen anderen Fällen mehr beigelegt als ihm zukommt. Die Palmen bilden den Gegensatz gegen andere Bäume und die Zweige den Gegensatz gegen andere Theile der Palmen. — Die Bedeutung der Palmenzweige erkennen wir aus 3 Mos. 23, 40. Danach sollen die Kinder Israel am Laubhüttenfeste grüne Zweige von Palmen und andern Bäumen nehmen und sich freuen vor dem Herrn sieben Tage. Der Ritus war also Ausdruck der Freude, deren Gegenstand hier das Kommen des so lange erwarteten herrlichen Königes ist. In der prophetischen Stelle, welche den Mittelpunct der ganzen Thatsache bildet, entspricht dem Tragen der Palmenzweige das: „Freue dich sehr Tochter Zion." Diese Freude fand in den Palmenzweigen ihren körperlichen Ausdruck. Ausdruck der Freude ist das Tragen der grünen Zweige und Palmen auch in 2 Macc. 10, 7. Hand in Hand mit unserer St. geht Apoc. 7, 9. „Wenn man unter den Palmen die Freudenpalmen versteht, die symbolische Anerkennung des Heiles, welches der Name Jesu verbürgt, so stimmen beide Stellen harmonisch zusammen; wie das Volk einst durch dies Symbol seine Heilsfreude ausdrückte, da Jesus der Heiland in das irdische Jerusalem einzog, so nun die Erwählten, da sie in dem himmlischen Zion bei Christo sind." — Der Zuruf des Volkes ist aus Ps. 118, 25. 26: „o Herr hilf doch — gesegnet sey der da kommt im Namen des Herrn", Worte, deren Anwendung hier um so näher lag, da sie auch sonst als Zuruf des Volkes im gottesdienstlichen Gebrauche waren, wie aus Jüdischen Schriften nachgewiesen worden ist. Der Psalm ist ein Danklied der Kirche, die aus tiefer Niedrigkeit durch Gott zur Herrlichkeit erhoben worden. Was im Vorbilde an Israel geschah, bei seiner Errettung aus dem Exil, das sollte im Gegenbilde an Christo, zum Besten Israels, geschehen. — Daß sie in dem Hosianna, hilf doch, um Hülfe für ihren König bitten, nur indirect um Hülfe für sich, im Einklange mit der Weissagung, wonach der König נושע, gott=

beschützt ist, zeigt Matthäus, wonach sie riefen: „Hosianna dem Sohne Davids“, ebenso auch die Correspondenz des folgenden: „gesegnet sey.“ Hosianna mußte in der Zeit, da Johannes schrieb, schon unter den christlichen Gemeinden, auch den Heidenchristen eingebürgert seyn, weil er es so ohne Erklärung gibt, während er sonst bei Hebräischen Wörtern die Dolmetschung hinzufügt. — In der Grundst. muß man nach den Accenten verbinden: „gesegnet sey, der da kommt, im Namen des Herrn“, vgl. außer meinem Comm. auch Hupfeld: der Name des Herrn, seine geschichtlich manifestirte Herrlichkeit der Quell des Segens. C. 5, 43: „ich bin gekommen in dem Namen meines Vaters“, gibt keinen hinreichenden Grund ab hier anders zu construiren. Bei Lucas in C. 19, 38 tritt deutlich hervor, daß ἐν ὀνόματι mit εὐλογημένος zu verbinden. Da heißt es: εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος βασιλεὺς ἐν ὀνόματι κυρίου, nicht ὁ βασιλεὺς ὁ ἐρχόμενος. — Βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ dient zur näheren Bezeichnung des Kommenden, und eben damit zugleich zur Motivirung des Segenswunsches. Da der Segenswunsch offenbar, wie auch bei Matthäus dreigliedrig seyn soll, so ist der Sache nach das: „gesegnet sey“ oder auch das Hosianna hinzuzudenken. Die Stellen des A. T., in denen der Messias als König Israels bezeichnet wird, wurden schon zu C. 1, 50 angeführt. Christus wird hier zunächst überhaupt nur als König Israels bezeichnet. Ist er König, so versteht es sich von selbst, daß er auch der König schlechthin, der Unvergleichliche ist. Denn als König kann ihn die Menge nur auf Grund der Anerkennung seiner Messianischen Würde anerkennen. In dem Messias aber erwartete das Volk den König, dem kein König gleichet.

V. 14. „Jesus aber, da er ein Eselein gefunden, setzte sich darauf, wie geschrieben steht, V. 15: fürchte dich nicht Tochter Zion: siehe dein König kommt zu dir, sitzend auf einem Eselsfüllen.“ Warum zog Jesus grade damals feierlich in Jerusalem ein, im Angesichte des Leidens und gleichsam zur Eröffnung desselben? Die Antwort gibt uns der folgende Abschnitt. Danach wird sich Christus grade durch das Leiden als den König bewähren, sein Tod wird das Mittel der Verwirklichung seiner

Herrschaft werden, durch den Tod soll der Fürst dieser Welt herausgeworfen werden und Christus wird, wenn er von der Erde erhöht worden, Alle zu sich ziehen, vgl. V. 23. 24. 31. 32. Diese Verbindung von Leiden und Herrschaft wird schon von Sacharja angedeutet. Der König kommt bei ihm elend und reitend auf einem Esel und eben als dieser Elende redet er Frieden den Heiden und gewinnt die Herrschaft über die ganze Erde. — Der Einzug Christi in Jerusalem hatte auch abgesehen von der Weissagung des A. T., zu der Matthäus und Johannes ihn in Beziehung setzen, seine selbstständige Bedeutung. Ohne diese ließe es sich kaum erklären, daß Marcus und Lucas die Beziehung auf die Weissagung gar nicht ausdrücklich andeuten. Daß Jesus überhaupt feierlich in Jerusalem einzieht, soll bedeuten, daß er nunmehr im Begriffe steht, seine bis dahin mehr verborgen gehaltene Königliche Würde geltend zu machen. Daß er aber auf einem Esel einzieht, soll die Art und Weise abbilden, in der er sich als König geltend machen wird, den Weg der Niedrigkeit, den er betreten wird, im Vorbilde seiner Gemeinde auf Erden, die nimmer vergessen darf, daß ihr Haupt, da er das Reich einnehmen wollte, auf einem Esel einherzog. Der Esel bedeutet die Kreuzesgestalt der Kirche. Das erkannten die alten heidnischen Römer, welche nach Tertullian auf Grund dieser Thatsache die Christen asinarii nannten, besser als oberflächliche Ausleger, welche den Esel zu einem Symbole der Friedfertigkeit machen wollen. In dieselbe Stadt, in welche David und Salomo so oft auf prächtig geschmücktem Maulesel und Rosse, begleitet von einer Menge stolzer Reiter eingezogen waren, zog der Herr auf einem geliehenen, noch niemals zum Reiten gebrauchten Esel, einem erbärmlichen „Eselein." Die Stelle der Decke vertraten ihm die ärmlichen Kleidungsstücke seiner Jünger, sein Gefolge bestand aus solchen, die von der Welt für Pöbel gehalten wurden, auf welche die weisen Pharisäer und reichen Männer in Jerusalem tief herabsahen. Wer kein Auge hatte für die verborgne Herrlichkeit, dem mußte die Sache als eine jämmerliche Comödie erscheinen. Daß der Esel in der Hauptsache im Oriente nicht anders gewürdigt wird, wie bei uns, zeigt Jesus Sirach

30, 24 (33, 25), zeigt auch die Grundstelle Sacharjas, in welcher das Reiten auf dem Esel zusammengestellt wird mit dem Prädicate עני, was nur elend bedeuten kann. Daß ein König auf einem Esel reitet, ist im Oriente überhaupt beispiellos; hier aber reitet der König als solcher bei seinem Königlichen Einzuge darauf, und zwar auf einem bloßen Eselein. Das kann uns rechten Muth machen, wenn das: „du wandeltest ganz ertieft auf Erden", einmal recht wieder in der Führung der Kirche sich bewährt, das muß uns recht warnen für die Kirche nach hohen Dingen zu trachten, das sollten auch diejenigen mehr zu Herzen nehmen, welche gleich damit fertig sind jeden Anstoß in der Schrift gegen ihre Göttlichkeit geltend zu machen. Auch in der Schrift trägt Christus Knechtsgestalt, auch in Bezug auf sie gilt das: „er kommt zu uns geritten auf einem Eselein", und ebenso das: „selig ist der sich nicht ärgert an mir." — Das auffallende εὑρών, da er fand, was nicht passen würde, wenn Jesus den Esel aus Bethanien mitgenommen, hat eine ganze Geschichte hinter sich, die Johannes, der alle Nebenumstände wegläßt und ihr Detail als bekannt voraussetzt, so gut wie ausdrücklich in den früheren Evangelien zu suchen einladet. Das Stichwort mit der ganzen sich daran knüpfenden Geschichte findet sich in diesen früheren Evangelien, vgl. Luc. 19, 30: εὑρήσετε πῶλον δεδεμένον. V. 32 ἀπελθόντες δὲ οἱ ἀπεσταλμένοι εὗρον καθὼς εἶπεν αὐτοῖς, Matth. 21, 2. Mc. 11, 2. 4. Schon Marcus und Lucas gedenken nur des jungen Esels. Die Erwähnung der Eselin findet sich nur bei Matthäus, der das Auge am schärfsten auf die Erfüllung der alttest. Weissagung bis in ihre Details hinein gerichtet hat. — Die alttest. Grundst. Sach. 9, 9 lautet vollständig: „Juble sehr Tochter Zion, jauchze Tochter Jerusalem. Siehe dein König wird kommen dir, gerecht und geschützt ist er, elend und reitend auf einem Esel und auf einem jungen Esel, der Eselinnen Füllen." Die Abweichungen hier hat man sehr oberflächlich daraus ableiten wollen, daß Johannes nur aus dem Gedächtniß citire. Dann würden sie nicht blos in Weglassungen bestehen, das Angeführte würde dann nicht, abgesehen von den ersten Worten, wo die Aenderung, wie sich

gleich zeigen wird, eine absichtliche ist, buchstäblich mit der Grundstelle übereinstimmen. Der Grund der Abweichung ist vielmehr die Absicht auf den Hauptpunct hinzuweisen, auf den es dem Johannes in Bezug auf die Uebereinstimmung von Weissagung und Erfüllung ankam, das Reiten auf einem jungen Esel. Das elend brauchte Johannes um so weniger herüber zu nehmen, da es sich schon in der Grundst. selbst mit dem: reitend auf einem Esel, deckt. — Statt des: „juble sehr Tochter Zion" der Grundst. hat Johannes: „fürchte dich nicht, Tochter Zion." Dem Sinne nach weicht dies: fürchte dich nicht, nur wenig von der Grundst. ab. Gegenstand der Freude ist in dieser besonders die Erlösung aus der Gewalt des Zwingherrn, der heidnischen Weltmacht. Dies zeigt der Zusammenhang mit V. 8: „und nicht soll ferner über sie kommen ein Dränger, denn jetzt sehe ich mit meinen Augen." Danach ist hinter dem: juble, das: fürchte dich nicht verborgen, Lampe: non nudum gaudium praecipitur, sed tale quod praecedentem timorem exactorum excipiebat. Das juble ist nur die in die Position übergesetzte Negation. Doch hat Johannes nicht auf eigne Hand die Aenderung vorgenommen. Er hat vielmehr das: „fürchte dich nicht" aus Jes. 40, 9 entlehnt: „Auf einen hohen Berg steige dir du Heilsverkünderin Zions, erhebe mit Kraft deine Stimme du Heilsverkünderin Jerusalems, erhebe sie, fürchte dich nicht, sage den Städten Judas: siehe da euer Gott", zugleich aus der von dieser St. Jesaia's abhängigen St. Zeph. 3, 16: „an diesem Tage wird Jerusalem gesagt: fürchte dich nicht": vorher V. 15: „Es entfernet der Herr deine Gerichte, beseitigt deinen Feind, König Israels ist der Herr in deiner Mitte, nicht darfst du ferner dich fürchten." Die Aenderung des: juble sehr, kann um so weniger zufällig sein, da auch Matthäus mit diesen Worten eine bedeutungsvolle Veränderung vorgenommen hat. Er hat dafür aus Jes. 62, 11: εἴπατε τῇ θυγατρὶ Σιών, indem er auf sinnreiche Weise hinweist auf den Zusammenhang dieser Stellen und den vereinzelten Ausspruch Sacharja's einordnet in den großen Complexus von Gleichartigem. Wir dürfen wohl nicht zweifeln, daß Johannes absichtlich die allgemeine Citirformel καθώς ἐστι γεγραμμένον gewählt hat,

um darauf hinzuweisen, daß sich ihm die eine Grundstelle in einen größeren Zusammenhang einfügt. — Das: fürchte dich nicht, bezeichnet nach den Grundstellen die unbedingte Sicherheit des Heiles, an welcher der Blick auf das Elend, in welchem Zion begraben liegt, die scheinbare Allmacht seiner Feinde nicht irre machen darf. Die Tochter Zion soll sich nicht fürchten trotz der Niedrigkeit ihres Königes, trotz seines Leidens. Was die Furcht zu legitimiren scheint, das dient in Wahrheit dazu sie zu beseitigen. Nicht blos ungeachtet seiner tiefen Erniedrigung, nein durch dieselbe wird der König die Welt besiegen. Er ist noch bis auf den heutigen Tag grade dann am Größten, wenn er am Kleinsten zu seyn scheint, und auch bei den Seinen ist Sterben der Weg zum Leben. Grade wenn es am tiefsten mit ihnen bergab geht, gilt das: „fürchte dich nicht" am meisten. — Johannes, indem er die alttestamentliche Stelle anführt, muß im Einklange mit dem Sprachgebrauche der Apokalypse hinter der gewöhnlichen Tochter Zion, deren Untergang in Aussicht stand als Jesus in Jerusalem einzog — diesem Einzuge selbst gehört ja das Weinen über Jerusalem an, über das Lucas in C. 19, 41 berichtet — und erfolgt war, als der Evangelist schrieb, eine andere verborgen schauen, die in der christlichen Kirche forteristirt. Das μὴ φοβοῦ zu dem ordinären Zion gesprochen ist eine Abgeschmacktheit. Die wahrhaftige Tochter Zion welche der Evangelist meint, wurde für den Augenblick repräsentirt durch die Hosianna rufende Menge. Ihre Grundlage bildeten die an Christum Gläubigen aus den Juden. Sie erhielt Zuwachs durch die Gläubigen aus den Heiden. Es wurde beides, ausgeschlossen und eingekindet nach geistlichem Maßstabe. Daß in der Zeit des Evangelisten die Loslösung von dem äußerlichen Zion schon völlig vollzogen war, zeigt schon die Art, wie Johannes von den Juden redet, vgl. zu 1, 19.*)

---

*) Der richtige geistliche Begriff der Tochter Zion, der aufs Mannigfachste schon im A. T. angebahnt ist, findet sich schon bei Augustinus: In illo populo reprobo et coeco erat tamen filia Sion, cui diceretur: noli timere, ecce rex tuus venit sedens super pullum asinae. Haec filia Sion, cui divinitus ista dicuntur, in illis erat ovibus, quae vocem pastoris au-

V. 16. „Dies aber verstanden seine Jünger zuerst nicht, aber als Jesus verherrlicht ward, da gedachten sie, daß dies von ihm geschrieben war und dies sie ihm gethan hatten.“ Eine ähnliche Bemerkung in C. 2, 22. Das eröffnete Verständniß stand in einem Causalzusammenhange mit der Verherrlichung Christi. Durch diese gewannen die Apostel einen ganz andern Maßstab. Sie sahen, daß hinter der tiefsten Niedrigkeit die höchste Herrlichkeit verborgen seyn kann, daß man die Größe nicht mit der Elle messen darf, sondern an sie ein geistliches Maß anlegen muß. Mit der Verherrlichung Christi ferner war die Ausgießung des Heiligen Geistes verbunden, 7, 39. 14, 26, und in Folge dieser wurden die Jünger auf eine höhere Stufe der Erkenntniß erhoben. Bis dahin wurden ihre Augen durch ihre fleischlichen Messianischen Erwartungen gehalten. Der Act kam ihnen zu ärmlich vor als daß sie darin den Reichsantritt des Königes erblicken sollten, „welcher Frieden redet den Völkern und seine Herrschaft geht von Meer zu Meer, vom Euphrat bis zu den Enden der Erde“, V. 10 bei Sacharja. Seit sie aber gelernt hatten Geistliches geistlich zu beurtheilen, das: „gar heimlich führt er seine Gewalt“ zu verstehen, die völlige Differenz des Reiches Christi, dessen Herrlichkeit eine verborgne ist, von den Weltreichen, wurden ihre Augen geöffnet daß sie einen Einblick in den Zusammenhang von Weissagung und Erfüllung erhielten. Unter das ἐποίησαν fällt besonders die im Vorigen berichtete Thätigkeit des Volkes, die mit zur Erfüllung der Weissagung gehörte, namentlich auch das Hosianna in Correspondenz mit der Bezeichnung des Messias als נושע, gottbeschützt in der Weissagung. Was Christus und auf sein Geheiß die Apostel thaten, kann nicht unter diesen Gesichtspunct gestellt werden, weil es geschah in der Absicht die Weissagung zur Darstellung zu bringen. Wohl aber gehört dahin die freie, nicht auf dem Befehle Christi ruhende Thätigkeit der Apostel, welche die Beziehung auf die

---

diebant; in illa erat multitudine, quae dominum venientem tanta devotione laudabat, tanto agmine deducebat. Et dictum est: illum agnosce, qui a te laudatur, et noli trepidare cum patitur; quia ille sanguis funditur, per quem tuum delictum deleatur et vita reddatur.

Weissagung nicht erkannten, ferner daß sie den Esel fanden und der Besitzer des Esels ihn willig überließ. Bei dem Verhältniß, in das sich Johannes zu den früheren Evangelien stellt, ist man nicht befugt das ἐποίησαν blos auf das von ihm eingehend Erzählte zu beschränken, man kann die Ergänzung aus den Früheren entnehmen.

V. 17. „Es bezeugte nun die Menge, welche mit ihm war, daß er Lazarus aus dem Grabe gerufen und ihn von dem Tode erweckt hatte." Daß ihr Zeugniß nicht auf eigner Anschauung beruhte, sondern auf dem, was sie von Anderen gehört hatten, zeigt V. 18. Dasselbe erhellt auch aus V. 12, wonach „die Menge" aus solchen bestand, die von auswärts her zum Feste gekommen waren. Augenzeugen der Erweckung des Lazarus konnten diese nicht gewesen seyn. Sie waren zur Zeit der That fern von Jerusalem. Luther, indem er übersetzt: „das Volk aber, das mit ihm war da er Lazarum aus dem Grabe rief und von den Todten auferweckte rühmte die That", folgt der falschen Lesart ὅτε, Vulg. quando, welche ihre Entstehung der falschen Meinung verdankt, daß μαρτυρεῖν, zeugen auf Augenzeugenschaft hinführe. Die allgemeine Grundlage zu dem Besonderen hier haben wir in Luc. 19, 37.

V. 18. „Deshalb war ihm auch die Menge entgegengekommen, weil sie gehört hatten, daß er dies Zeichen gethan hatte." Die Menge hier ist identisch mit der in V. 17. 12. Die Annahme einer doppelten Menge ist ganz aus der Luft gegriffen. In V. 17 was die Menge that, nachdem sie mit Christo zusammengetroffen war, in V. 18 was sie Christo entgegenführte. V. 17 gibt die Ergänzung zu V. 13, V. 18 die Ergänzung zu V. 12. Durch καί wird nicht etwa „der entgegengehende Haufe von dem begleitenden unterschieden", sondern darauf hingewiesen, daß die Auferweckung des Lazarus nicht blos der Gegenstand des Lobpreises bei der Begegnung war, sondern auch das Motiv des Entgegenkommens.

V. 19. „Die Pharisäer nun sprachen zu sich: Ihr sehet, daß ihr nichts ausrichtet, siehe die Welt folgt ihm nach." Zu sich ist s. v. a. zu einander. Die bloßen Gedanken des Herzens

können nicht Object der Geschichtsschreibung seyn. Daß Johannes so genau weiß, was die Pharisäer unter sich verhandelten (vgl. V. 10) führt auf eine Mittelsperson, welche zu beiden Kreisen, dem der Jünger und dem der Pharisäer Beziehung hatte. Als solche stellt sich uns Martha dar, die Frau des Pharisäers Simon, die in den Kreisen ihres Mannes Manches vernehmen mußte, was man sonst geheim hielt. Θεωρεῖτε ist nicht fragend zu nehmen, vgl. Apgsch. 21, 20. Ueber den Verdruß der Pharisäer freut sich der Apostel. Das ist der einzige Gesichtspunct, aus dem dieser Vers zu betrachten ist. Ergänzungen, wie die des Grotius: „wir müssen also kräftigere Mittel wählen zur Ausführung des Beschlusses des hohen Rathes" fließen aus Verkennung der Absicht des Johannes. Es ist auch sonst die Weise des Apostels die Erfolge Christi und die Beschämung seiner Gegner mit Vorliebe hervorzuheben. In dem Kampfe des Guten gegen das Böse muß das Wort: „ihr sehet daß ihr nichts ausrichtet", stets von Neuem wahr werden. Daß auch die schwersten Niederlagen der guten Sache an ihm nicht irre machen dürfen zeigt V. 24. Eine alttestamentliche Parallele ist 1 Sam. 24, 21, wo Saul zu David sprechen muß: „Und nun siehe ich weiß daß du regieren wirst und daß das Reich Israels kommen wird in deine Hand", vgl. 23, 17, wo Jonathan spricht: „und du wirst regieren über Israel und auch Saul mein Vater weiß also." In dem Verhältniß Sauls zu David ist das Verhältniß der Pharisäer zu Christo vorgebildet. Die Vertreter böser Sache haben das geheime Bewußtseyn, daß sie wider Gott streiten. Darum werden sie durch jeden ungünstigen Erfolg entmuthigt. Daß auch hier das: „dies sagte er nicht aus sich selbst" gilt, daß der Apostel in diesen Worten, welche den Feinden Christi ausgepreßt werden, eine Art von Weissagung erblickt, erhellt aus dem Zusammenhange, in dem so sichtlich die folgende Erzählung mit diesen Worten steht: ja wohl ihr richtet nichts aus, alle Welt folgt ihm nach — nicht blos die Juden, sondern auch die Griechen! Diese schickten schon damals gleichsam ihre Abgeordneten, und in Folge ihres Begehrens spricht Jesus in V. 32 das Wort: „und ich, wenn ich erhöht werde von der Erde, werde

Alle zu mir ziehen." Schon Bengel bemerkt: hyperbole indignabunda. Si totus mundus inquiunt noster esset, ad illum descisceret. Latet quiddam prophetiae simile.

## V. 20—36: Jesus und die Griechen.

Es war eine merkwürdige Fügung, daß grade an dem Tage, da Jesus von den Juden Abschied nimmt und sich in die Verborgenheit zurückzieht, einige Griechen das Verlangen aussprachen Jesum zu sehen und daß Jesus durch dies Verlangen veranlaßt wurde, die nahe bevorstehende Ausdehnung seines Reiches auch über die Heiden auszusprechen. Wie die Weisen aus dem Morgenlande bei Jesu Geburt, so sind auch diese Griechen als Typen und Repräsentanten der zur Aufnahme in das Reich Christi bestimmten Heidenwelt zu betrachten. Nicht ganz richtig aber bezeichnet Bengel den Vorgang als „Vorspiel des Ueberganges des Reiches Gottes von den Juden auf die Heiden." Ein solcher Uebergang ist in der That nicht erfolgt. Das zeigt schon ein Blick auf die Hosianna rufende Menge aus den Juden im vorigen Abschnitte. Die Gläubigen aus den Heiden treten nicht an die Stelle der Juden überhaupt, sondern der ungläubigen Masse des Judenvolkes. Der Stamm des Reiches Gottes besteht aus Gläubigen aus den Juden und in diesen Stamm sollen die Heiden eingepfropft werden: das wird durch das Kommen der Griechen vorgebildet. *) — Daß die Scene im Tempel ist, folgt daraus, daß dort der gewöhnliche Schauplatz der öffentlichen Thätigkeit Christi in den letzten Tagen war, vgl. Luc. 21, 37, speciell aber aus V. 36 vgl. mit Mc. 13, 1.

V. 20. „Es waren aber einige Griechen von denen, die hinaufgezogen, daß sie anbeteten auf dem Feste." Daß durch Ἕλληνες nie hellenistische Juden bezeichnet werden, immer nur

*) Ganz die richtige Auffassung findet sich bei Augustinus: Ecce volunt eum Judaei occidere, gentiles videre: sed etiam illi ex Judaeis erant, qui clamabant: benedictus, qui venit in nomine Domini rex Israel. Ecce illi ex circumcisione, illi ex praeputio, velut parietes duo de diverso venientes et in unam fidem Christi pacis osculo concurrentes.

heidnische Griechen wurde schon zu C. 7, 35 bemerkt. Auch an beschnittene Heiden darf man nicht denken. Diese wurden eben durch die Beschneidung zu Juden. Nur bei gebornen Heiden, die nicht durch die Beschneidung in die Volksgemeinschaft Israels aufgenommen waren, sind die Bedenken des Philippus und des Andreas erklärlich, nur auf solche paßt die Antwort Christi, welche die nachgesuchte Audienz ablehnt unter Hinweisung darauf, daß die Scheidewand bald durch seinen Tod beseitigt werden soll. Die wahre Religion übte schon in ihrer unvollkommnen alttestamentlichen Gestalt einen mächtigen Einfluß auf tiefere Gemüther in der Heidenwelt aus, welche Gelegenheit hatten sie näher kennen zu lernen. Salomo sagt in dem bei Einweihung des Tempels gehaltenen Gebete 1 Kön. 8, 41 f.: „Und auch wenn der Fremde, welcher nicht aus deinem Volke Israel ist, kommt aus fernem Lande wegen deines Namens — denn hören werden sie von deinem großen Namen und von deiner starken Hand und von deinem ausgestreckten Arm und werden kommen und anbeten in deinem Hause —: so mögest du hören im Himmel und thun nach Allem, darum der Fremde dich anruft, auf daß erkennen alle Völker der Erde deinen Namen." In der Zeit Christi war die Zahl dieser der Israelitischen Religion zugeneigten Heiden bei dem damaligen tiefen Verfall der heidnischen Religionen größer als je zuvor. Sie erscheinen unter dem Namen der σεβόμενοι in Apgsch. 13, 43. 50. 16, 14. 17, 4. 17. In ihnen war eine treffliche Brücke bereitet für den Uebergang des Evangeliums von den Juden zu den Heiden. Es konnte nicht anders seyn, als daß von diesen „Gottesfürchtigen" die Kunde von den großen Thaten Gottes mit besonderer Begierde aufgenommen wurde. Daß durch Griechen überhaupt die Heiden Griechischer Zunge und Bildung bezeichnet werden zeigt Mc. 7, 26: ἦν δὲ ἡ γυνὴ Ἑλληνὶς, Συροφοινίκισσα τῷ γένει. Danach wird man auch hier nicht an Griechen aus Griechenland zu denken haben. Daß sie sich an Philippus aus Galiläa wenden, schon von Jesaias als Galiläa der Heiden bezeichnet, legt nahe anzunehmen, daß auch sie dort, wo es ganz Griechische Städte gab, ihren Wohnsitz hatten. Das Partic. Präs. ἀναβαινόντων steht hier ebenso wie

in C. 9, 8 in hebräischer Weise ohne Zeitbestimmung. Den Begriff des Pflegens darf man nicht hineinlegen. Der hätte bestimmter ausgedrückt werden müssen. Gemeint sind einige aus der Zahl derer, welche damals zum Feste gekommen waren. Das: damit sie anbeteten, zeigt, daß die Gattung nicht die Festbesucher überhaupt sind, so daß 11, 55 zu vergleichen wäre, sondern die heidnischen Festbesucher, deren Antheil am Feste sich auf das schon von Salomo ihnen zugewiesene προσκυνεῖν beschränkte und die an dem Sacramente nicht Theil nahmen. Von dem Kämmerer der Kandake heißt es in Apgsch. 8, 27: ἐληλύθει προσκυνήσων εἰς Ἱερουσαλήμ.

V. 21. „Diese nun kamen zu Philippus, dem aus Bethsaida in Galiläa und baten ihn und sprachen: Herr wir wollen Jesum sehen." Warum wenden sie sich grade an Philippus? Die Antwort gibt uns sein Name. Er ist der einzige unter den Aposteln, welcher einen Griechischen Namen führt. Griechischer Name und Griechische Bildung gehen Hand in Hand. Die respectvolle Anrede κύριε zeigt, wie sehr ihnen die Gewährung ihres Gesuches am Herzen liegt. Κύριε, so redet allerdings Maria auch den Gärtner an, aber nur in einem Momente, wo sie in Bezug auf ihr Liebstes von ihm abhängig zu sein meint. Direct Jesum anzugehen wagen die Griechen nicht, sie meinen den Zipfel eines Jüdischen Mannes ergreifen zu müssen, Sach. 8, 23 um zu ihrem Wunsche zu gelangen, gleich dem heidnischen Hauptmann, der zu Jesu Aelteste der Juden sendet, Lc. 7, 3. Ihr eigentlicher Wunsch geht auf eine vertrauliche Zusammenkunft. Da Jesus öffentlich lehrte, so konnten sie ihn leicht im Vorbeigehen sehen. Aber ein solches sehen ist ihnen nicht der Rede werth.

V. 22. „Es kommt Philippus und sagt es Andreas und wiederum Andreas und Philippus sagen es Jesu." Philippus und Andreas kommen auch in C. 1, 45 verbunden vor. Daß Philippus es nicht wagt ohne Weiteres Jesum anzugehen, daß er die Sache erst Andreas vorlegt und mit ihm beräth — woraus kirchliche Ausleger die Lehre ziehen, daß es rathsam sey in schwierigen Fällen den Rath wenigstens eines bewährten Freundes einzuholen — zeigt, daß in Bezug auf den Wunsch der Griechen

ein Für und Wider vorhanden sein muß. Was das Erstere betrifft, so wird die Theilnahme der Heiden an dem Reiche Christi von der ganzen Prophetie einstimmig bezeugt. Man vgl. z. B. Jes. 55, 4. 5: „Siehe zum Zeugen der Völker gebe ich ihn, zum Fürsten und Gesetzgeber der Völker. Siehe Volk, das du nicht kennst wirst du einladen und Volk, das dich nicht kennt wird zu dir laufen", C. 56, 3—7. Schon nach der ersten persönlich Messianischen Verkündung 1 Mos. 49, 10 werden dem Silo die Völker anhangen. Christus hatte auf das Nachdrücklichste die Ausdehnung seines Reiches auf die Heiden angekündigt, Matth. 8, 11, er hatte sich mit dem Heidnischen Hauptmann, mit dem Kananäischen Weibe, mit der Samariterin eingelassen. Aber auf der andern Seite hatte Christus den Aposteln die Vorschrift ertheilt: „gehet nicht auf der Heiden Straße und betretet nicht eine Stadt der Samariter", Matth. 10, 5, er hatte zu dem Kananäischen Weibe gesagt: „ich bin nicht gesandt als nur zu den verlornen Schafen des Hauses Israel", er hatte noch kurz vorher in Joh. 10, 16 die Berufung der Heiden von seinem Versöhnungstode abhängig gemacht, und dadurch indirect erklärt, daß bis dahin die Scheidewand fortdaure, welche ihn mit seinem Volke von den Heiden trenne. So erklärt es sich also, daß Philippus erst die Sache mit Andreas beredet und daß beide nicht einen bestimmten Antrag an Jesum stellen, sondern ihm nur den Wunsch der Heiden referiren. Die Antwort Christi fällt verneinend aus. Die Ausschließung der Heiden war bis zu seinem Versöhnungstode, welcher die Scheidewand durchbrach, Regel. Diese Regel erlitt allerdings einzelne Ausnahmen um die zukünftige Berufung der Heiden vorzubilden. Aber diesem Zwecke war schon genügt, und grade zu Ende war es besonders angemessen die Trennung aufrecht zu erhalten, damit der Unterschied der beiden Zeitalter recht scharf hervortrete. — Daß Philippus die Sache mit Andreas bespricht, darin liegt nicht grade, daß dieser der geistlich mehr Geförderte war. Doch finden sich andere Stellen, in denen Andreas mehr hervortritt, Mc. 3, 18. 13, 3. Apgsch. 1, 13. Da folgt sein Name auf den der drei vertrautesten Jünger Jesu.

V. 23. „Jesus aber antwortete ihnen und sprach: die Stunde ist gekommen, daß des Menschen Sohn verherrlicht werde." „Ihnen", dem Andreas und Philippus. Von einer Mitnahme der Griechen ist keine Spur. Dagegen spricht die spezielle Beziehung auf die Jünger in V. 26, welche zeigt, daß Jesus es allein mit ihnen zu thun hat, dagegen auch das Endresultat der Antwort Christi: sie läuft darauf hinaus, daß die Zeit, die Heiden zuzulassen jetzt noch nicht gekommen sey. Die behauptete „Unklarheit, daß nicht ersichtlich wird ob der Wunsch der Heiden erfüllt wurde und an wen sich die Rede richtet", fällt bei tieferem Eindringen in den Text von selbst weg. — „Die Stunde ist gekommen", die Heiden dürfen sich also nur ein klein wenig noch gedulden, da mit der Verherrlichung des Menschensohnes ihre Verbindung mit Christo unmittelbar zusammenhängt, worin die ganze Rede in V. 32 ausläuft. Ueber den Grund, warum Christus hier und anderwärts nicht von der Zeit im Allgemeinen redet, sondern von der Stunde gibt Beza eine sehr feine Bemerkung, aus der man abnehmen mag, mit welchem Rechte neulich von Erlangen aus behauptet worden ist, es sey endlich Zeit die Veteranen der Exegese in den verdienten Ruhestand zu setzen: horae nomine videtur expressius illa Dei non tantum universalis, sed singularissima in rebus omnibus ac praesertim in nostrae salutis mysterio providentia, qua Deus non tantum annos, menses, dies, sed ipsa etiam temporum singula momenta ab aeterno disposuit. Et certe haec doctrina, ut certissima est, et cum Dei natura, potentia et voluntate immutabili consentiens, sic nos in fide et patientia adversus diffidentiam et impatientiam mirifice confirmat. — Den Commentar zu dem: „daß des Menschen Sohn verherrlicht werde", gibt C. 17, 5: „Und nun verherrliche mich du, Vater, bei dir mit der Herrlichkeit, welche ich bei dir hatte ehe die Welt war." Zu der Verherrlichung Christi gehört nach dem Folgenden auch, daß er viele Frucht bringt, V. 24, daß er alle zu sich zieht, V. 32, aber das ist nicht die eigentliche Substanz. Diese ist vielmehr das Aufhören der Knechtsgestalt und die Aufnahme in die Herrlichkeit des Vaters. Ganz das Richtige findet sich schon bei Bengel: apud Patrem, C. 17, 5, et in con-

spectu omnis creaturae. Christi glorificatio et gentium conversio in unum tempus incidit.*)

V. 24. „Wahrlich wahrlich ich sage euch, wenn das Weizenkorn nicht in die Erde gefallen erstirbt, bleibt es allein, wenn es aber erstirbt, bringt es viele Frucht.“ Im Vorigen, daß die Verherrlichung Christi unmittelbar bevorsteht, hier wie sie zu Stande kommt: der nothwendige Durchgangspunct, die unerläßliche Grundlage ist der Tod. Weil das gegen alle natürliche Vernunft ist und weil der Sinn der Jünger sich um so mehr dagegen sträubte, als das Leiden Christi die Weissagung ihres eignen Leidens, ein factischer Zuruf an sie war: per aspera ad astra, so schickt Christus eine starke Bekräftigung voraus. Es findet ein Ineinander des Bildes und der Sache statt. Das geistliche Weizenkorn ist Christus. Daß sein Tod unbedingt nothwendig ist, wenn er Frucht bringen, Alle zu sich ziehen soll, V. 32, hat zur Grundlage die sündentilgende, stellvertretende Bedeutung seines Todes, vgl. C. 10, 11. 15. In der Thatsache der durch Christum vollbrachten Sühnung wurzelt der ganze Fortschritt seiner Herrschaft. Das wird schon in Jes. 53 klar gelehrt, besonders in V. 10: „Wenn seine Seele Erstattung gegeben, wird er Samen sehen.“ „Der Gedanke ist der, daß in dem Opfertode des Knechtes Gottes eine belebende Kraft liegen, daß er grade dadurch seine Kirche gründen wird.“ Das: „er bringt viele Frucht“ weist zurück auf Jes. 11, 1, wonach das Reis aus den Wurzeln des Stumpfes Isai, der anfänglich in Niedrigkeit erscheinende Messias „Frucht tragen wird“, und auf Ezech. 17, 23: „Auf dem hohen Berge Israels will ich es (das zarte Reis V. 22) pflanzen und es treibt Zweige und trägt Frucht.“

V. 25. „Wer seine Seele liebt, wird sie verderben, und wer seine Seele haßt in dieser Welt, wird sie bewahren zum ewigen Leben. V. 26. Wenn jemand mir dient, so folge er mir,

*) Augustinus sagt: Videbat ipsos gentiles post passionem et resurrectionem suam in omnibus gentibus credituros. Ex occasione igitur istorum gentilium, qui eum videre cupiebant, annuntiat futuram plenitudinem gentium; et promittit jam jamque adesse horam glorificationis suae, qua facta in coelis, gentes fuerant crediturae.

und wo ich bin, da wird auch mein Diener seyn; wenn jemand mir dient, so wird der Vater ihn ehren." Nach dem Vorbilde Christi sollen auch seine Diener ihrem Berufe willig Alles aufopfern, so werden auch sie an seiner Herrlichkeit theilnehmen. Die beiden V. bilden eine Digression. Es ist nach allen Evangelisten die Weise Christi, daß er jede Gelegenheit benutzt sich als Vorbild für die Seinen hinzustellen. Der Tod Christi unterscheidet sich nach der einen Seite von seiner Diener willigen Dahingabe des Lebens. Nur der Tod Christi hat welthistorische Folgen, bringt viele Frucht, bewirkt daß Alle zu ihm gezogen werden; die Folgen des Todes der Diener sind nur persönliche, sie erhalten das ewige Leben, gelangen dahin wo Christus ist, werden vom Vater geehrt. Aber in dem Allgemeinsten, der Nothwendigkeit des Opfergeistes und daß der Tod nicht Schaden sondern Gewinn ist, stehen sich der Herr und die Diener gleich. Nur dies Allgemeinste wird hier ins Auge gefaßt. — Aussprüche, die sich mit V. 25 nahe berühren, hat der Herr nach den ersten Evangelien schon bei anderer Gelegenheit gethan, zum Beweise wie wichtig es war diesen Gedanken tief und unauslöschlich dem Gemüthe der Jünger einzuprägen, vgl. Matth. 10, 25. 26. 39. Luc. 14, 26. — „Wer seine Seele liebt", das ist s. v. a. wer seine individuelle Existenz, sich selbst liebt. Die Seele steht hier nicht wie in Matth. 10, 28. Lc. 12, 22 im Gegensatze gegen den Leib, sondern sie repräsentirt die ganze Person. In Matth. 16, 24 heißt es: ἀπαρνησάσθω ἑαυτόν, und dann folgt: denn wer seine Seele retten will u. s. w. Da wird also die Seele dem Selbst gleichgestellt. Daß in Luc. 14, 26 die eigne Seele die eigne Person ist, erhellt aus der Zusammenstellung mit lauter Personen, dem Vater, der Mutter u. s. w. Schon im A. T. steht die Seele häufig für die ganze Persönlichkeit, z. B. in 1 Mos. 14, 21: gib mir die Seelen (die Personen), die Habe nimm dir, 2 Mos. 1, 5 vgl. Act. 2, 41. Der Grund dieses Sprachgebrauches ist im Allgemeinen darin zu suchen, daß die Seele, als der Hauch aus Gott, 1 Mos. 2, 7 die „Ehre", 1 Mos. 49, 6, der bessere Theil des Menschen ist, und daher wohl geeignet den Menschen zu repräsentiren. Vielleicht liegt aber hier noch ein besonderer

Grund für die Bezeichnung der ganzen Person als Seele darin, daß es sich hier um Erhaltung und Verlust des Lebens handelt, Seele und Leben aber im biblischen Sprachgebrauche sich nahe berühren. — Die Situation ist die, wo die Seele oder die individuelle Existenz und der Beruf, die von Gott gestellte Aufgabe im Widerspruche stehen. Da schließt das erste und vornehmste Gebot Gott zu lieben von ganzer Seele jede Liebe zu dem eignen Ich aus, da gilt es das eigne Ich, so weit es sich gegen den Beruf stellen will, zu hassen.*) Dieser eigentlich nicht gegen die Seele an sich, sondern gegen ihre ungebürlichen Ansprüche gerichtete Haß ist zugleich die wahre Liebe gegen die eigne Seele. Er sichert ihr den rechten Platz da, wo ihre eigentliche Heimath ist. Μισεῖν heißt einfach hassen, weniger lieben bedeutet es weder hier noch sonst irgendwo in der Schrift. Der Vater, die Mutter u. s. w. in Luc. 14, 26 sollen, wenn sie das Verhältniß zu Christo beeinträchtigen wollen, nicht blos weniger geliebt, sie sollen gehaßt und energisch zurückgestoßen werden. „In dieser Welt", die so arm ist an wahrhaftigen Gütern, die so wenig geben und so wenig nehmen kann und um derentwillen die zukünftige Welt mit dem ewigen Leben, das allein des Namens des Lebens würdig, preiszugeben, der Thorheiten größte ist. — In V. 26 zuerst in den Worten: „wenn jemand mir dienet, so folge er mir", die Pflicht, das von den Dienern zu leistende, dann die Belohnung. Ein Dienen Christi kommt in gewissem Sinne auch den Laien zu. Daß aber hier ein amtliches Dienen gemeint ist, das erhellt zuerst daraus, daß die Anrede hier an eigentliche Diener Gottes in seinem Reiche gerichtet ist, noch entschiedner aber aus dem Folgenden: „da wird auch mein Diener sein." Διάκονος bezeichnet immer eine Amtsstellung, vgl. Matth. 22, 13. 2 Cor. 3, 6. 6, 4. Mit Recht bemerkt Grotius: „Er nennt sich hier stillschweigend einen König der viele Diener habe zur Verwaltung der Angele-

*) Augustinus: Cum ergo causae articulus venerit, ut haec conditio proponatur, aut faciendum esse contra Dei praeceptum, aut ex hac vita emigrandum, quorum duorum cogatur homo alterum eligere, comminante mortem persecutore, ibi eligat Deo dilecto emori, quam offenso vivere, ibi oderit in hoc mundo animam suam, ut in vitam aeternam custodiat eam.

genheiten seines Reiches." „Der folge mir": auf dem Wege der Selbstverläugnung und der Hingabe des Lebens.*) Den Commentar zu dem ἐμοὶ ἀκολουθείτω bildet Matth. 10, 38: „und wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und mir nachfolgt, der ist mein nicht werth", 16, 24: „wenn jemand mir nachfolgen will, der verläugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir"; wo ὀπίσω μου ἐλθεῖν dem διακονεῖν hier entspricht. Hinter der Aufforderung: „der folge mir", hier, liegt eine Weissagung verborgen. Es wird vorausgesetzt, daß der Weg der Diener nicht minder wie der des Herrn ein Weg des Kreuzes ist, zu dessen williger Uebernahme das ἀκολουθείτω auffordert. Parallel ist nach dieser Seite hin Mc. 10, 38. 39, wo Jesus den Söhnen Zebedäi voraussagt, daß sie den Kelch trinken werden, den er trinke und getauft werden sollen mit der Taufe, da er getauft werde. — „Und wo ich bin, da wird auch mein Diener seyn": den Commentar haben wir in C. 14, 2. 3. 17, 24. Christus nimmt seine Diener auf in die himmlischen Wohnungen, wohin er ihnen vorangegangen die Stätte zu bereiten. Sofort mit dem Ausgange aus diesem elenden Leben kommen sie zu ihm in das Paradies, Luc. 23, 43, den Zustand der himmlischen Seligkeit, 2 Cor. 12, 4 vgl. V. 2. Von einem Zwischenzustande, einem Hadesleben weiß der Herr nichts, vgl. 2 Cor. 5, 8. Phil. 1, 23.

V. 27. „Jetzt ist meine Seele erschüttert und was soll ich sagen? Vater, rette mich aus dieser Stunde! Aber deshalb kam ich in diese Stunde. Vater verherrliche deinen Namen"! Der Ausspruch Christi hier knüpft an V. 24 an. Zwar mit dem Sterben des Weizenkornes geht es nicht leicht ab. Die Seele Jesu ist Angesichts desselben tief betrübt. Aber das darf nicht anders seyn, es ist unzertrennlich verknüpft mit dem großen Werke, das Christo zu vollbringen obliegt, und Betrübniß und Sterben ist der Weg zur Verherrlichung. Die Worte ἡ ψυχή μου τετάρακται sind aus Ps. 42, 6: ἱνατί περίλυπος εἶ ἡ ψυχή

---

*) Augustinus: Quid est me sequatur nisi me imitetur. Christus enim pro nobis passus est, ait Apostolus Petrus, relinquens nobis exemplum ut sequamur vestigia ejus.

μου καὶ ἱνατί συνταράσσεις με, V. 7 ὁ θεός μου πρὸς ἐμαυτὸν ἡ ψυχή μου ἐταράχθη, vgl. V. 12. Ps. 43, 5. Auf denselben Psalm, den Ausdruck der tiefsten Klage Davids in seinem Elende, bezieht sich Jesus auch in Matth. 26, 38. Marc. 14, 34. Die Einsicht in das Wesen und den Grund dieser tiefen Betrübniß Jesu läßt sich nur dann gewinnen, wenn man die richtige Erkenntniß von der Bedeutung des Todes Christi gewonnen hat. Wenn der Tod Christi ein bloßes „Widerfahrniß" wäre, das ihn auf dem Wege seines Berufes traf, so würde er mit heiterer Zuversicht demselben entgegengehen. Sonst würde er tiefer stehen als seine Märtyrer, als ein Ignatius z. B., der im Angesichte des Todes schrieb: „Herrlich ists unterzugehen der Welt zu Gott hin, damit ich aufgehe zu seiner Anschauung. — Laßt mich die Speise der Thiere werden, durch die ich Gott finden darf. Gottes Korn bin ich, durch die Zähne der Thiere will ich zermahlen werden, damit ich als reines Brot Christi erfunden werde." Daß aber Jesu Tod etwas ganz anderes ist als ein Tod der Aufopferung im ordinären Sinne zeigt V. 24, wonach in dem Tode Christi die ganze Kraft zur Ausdehnung seines Reiches wurzelt, V. 31. 32, wonach er durch seinen Tod den Fürsten dieser Welt besiegt und Alle zu sich zieht, die Scheidewand aufhebt, wodurch bis dahin die Heiden von dem Reiche Gottes ausgeschlossen waren. Als der Kern und Mittelpunct des Werkes Christi erscheint überall die durch seinen Tod vollbrachte stellvertretende Büßung und Sühnung, mit der unzertrennlich verbunden ist, daß er für uns den Zorn Gottes getragen hat. Johannes bezeichnet ihn in C. 1, 29 als das Lamm Gottes, welches die Sünde der Welt auf sich nimmt. In C. 3, 14 bezeichnet sich Christus als das Gegenbild der Schlange in der Wüste in sofern, als er die schädlichste aller schädlichen Potenzen, die Sünde auf sich nahm und stellvertretend büßte. In C. 10, 11 f. bezieht sich Jesus auf Jes. 53, 10, wonach der Knecht Gottes durch seinen Tod Erstattung geben soll. Nach Matth. 20, 28 gibt Jesus seine Seele als Lösegeld anstatt Vieler, er leistet für die Sünden des menschlichen Geschlechtes, die ohne Erstattung nicht vergeben werden können, den Ersatz, der von den Sündern selbst nicht gewährt werden kann

und wirkt dadurch die Rechtfertigung der Sünder vor Gott. Gott hat Christum zur Sünde gemacht, 2 Cor. 5, 21, er hat ihn gesandt als Sündopfer, Röm. 8, 3, er ist die Versöhnung für unsere Sünden, Röm. 3, 25. — Wir haben hier das Vorspiel zu dem Kampfe Jesu in Gethsemane. Die Betrübniß Christi hier bildet mit der dortigen eine Einheit, ein Schlüssel muß beide aufschließen. In Bezug auf jene Thatsache aber wurde anderweitig bemerkt: „Die Aufgabe ist hier die zu erklären, nicht etwa wie tiefer Schmerz überhaupt, und wie er speciell kurz vor seinem Tode den Heiland ergreifen, sondern überhaupt wie dieser Schmerz sich gerade als der höchste Grad der Todesfurcht äußern konnte: um Abwendung der Todesfurcht bittet der Heiland; Todesfurcht preßt ihm blutigen Schweiß aus. Dergleichen findet sich in der Geschichte keines christlichen Märtyrers oder Dulders wieder. Und doch findet grade in dieser Beziehung ein so unendlicher Unterschied zwischen dem Heilande und seinen Dienern statt. Der Stachel des Todes ist die Sünde. Je mehr der Mensch von der Sünde frei wird, desto mehr wird ihm der Tod süß, Hingang zum Vater. — — Aufschluß gewährt hier allein die stellvertretende Bedeutung von Jesu Leiden und Tode. Lag die Strafe auf ihm, auf daß wir Frieden hätten, so mußte sich auch in ihm aller Todesschauder concentriren. Er trug der Welt Sünde und dieser Sünde Sold ist der Tod. So mußte ihm dieser in der furchtbarsten Gestalt erscheinen. Das physische Leiden war nichts im Verhältniß zu diesem unermeßlichen Seelenleiden, welches Christo bevorstand und dessen ganze Größe und Tiefe er klar erkannte. Darum wird in Hebr. 5, 7 f. die Furcht als dasjenige bezeichnet, was mit drückendem Gewichte auf Christo lastete. Indem Gott ihn hiervon befreite, half er ihm aus vom Tode. Wird also das Leiden Christi als stellvertretend und demnach als freiwillig übernommen aufgefaßt, so erklären sich auch leicht die begleitenden Umstände. So namentlich der rasche Uebergang der Stimmung, aus der das hohenpriesterliche Gebet hervorging, zu der bei dem Kampfe in Gethsemane. Mit gleicher Freiheit genügte der Heiland hier der einen und dort der anderen Seite seiner Bestimmung. Dann, daß der Heiland, weit

davon entfernt von dem Kampfe überrascht, von dem Schmerze übermannt zu werden, Alles dazu vorbereitet und daß er die geförderstsen Jünger dazu mitnimmt, damit sie Zeugen seyn sollten nicht etwa seiner Schwachheit, sondern desjenigen was er für uns gethan." Mit vollem Rechte bemerkt also Augustinus: Christi perturbatio nos tranquillat et infirmitas firmat und Beza: Causa vero hujus longe maximae et summe horrendae conturbationis in Christi mente fuit irae divinae proximae sensus, quo nihil terribilius cogitari potest. Hätte die Betrübniß nicht sachliche Bedeutung, wäre sie eine bloße Anwandlung der Schwäche, so würde Jesus sie nicht so geflissentlich kundgeben. — Τί εἴπω ist Ausdruck der Ueberlegung, weist darauf hin, daß die Sache zwei Seiten habe, daß, was sich von der einen Seite empfiehlt, von der andern Bedenken unterliegt, vgl. Matth. 21, 25. 26. 1 Cor. 11, 22. Das vorausgeschickte: was soll ich sagen, mildert das folgende: „Vater rette mich aus dieser Stunde", zeigt, daß es sich nur einseitig empfiehlt und nicht ohne Bedenken ist, und bereitet die folgende Zurücknahme vor. — Man hat keinen Grund das: „Vater rette mich aus dieser Stunde", fragend zu fassen, wogegen Stier mit Recht bemerkt: „Schon unschicklich im tiefsten Ernste der Gemüthsbewegung klingt unserem Gefühle ein Gebet, das erst fragt: soll ich so bitten?" Es hat kein Bedenken, daß in solcher Umschließung sich die Seelenangst in einer wirklichen Bitte ausspricht. Das ist das nächstliegende und wäre die Entscheidung sonst noch zweifelhaft, so würde sie durch Matth. 26, 39 gegeben werden, wo Jesus auch bittet, daß der Kelch bei ihm vorübergehen möge. Für die Auffassung ohne Frage spricht auch Hebr. 5, 7: δεήσεις τε καὶ ἱκετηρίας πρὸς τὸν δυνάμενον σώζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρύων προςενέγκας. — „Aber deshalb bin ich in diese Stunde gekommen": διὰ τοῦτο, damit meine Seele erschüttert werde. Die Seelenangst, welche die Bitte Jesu hervorgerufen hat: „rette mich aus dieser Stunde", ist grade der Grund, welcher diese Stunde, die Leidenszeit herbeigerufen hat. Sie ist die Grundlage des Erlösungswerkes. Christus mußte für uns zagen, damit er uns von dem Zagen befreie. Was den Zweck der Ver-

hängung der Stunde bildet, das darf nicht veranlassen um die Beendung derselben zu bitten. Das διὰ τοῦτο ist wichtig, weil es den innigen Zusammenhang des Zagens Christi mit seinem Erlösungswerke darlegt. Diejenigen, welche das Zagen in Lücke's Weise erklären: „Auch als heiliges Naturgesetz hat der Tod für den Menschen ein Grauen, zumal der Tod des jugendlich frischen Lebens" wissen mit dem διὰ τοῦτο nichts anzufangen. — Die Bitte: „Vater verherrliche deinen Namen", erhält ihre nähere Bestimmung durch den Gegensatz gegen die Bitte: „rette mich aus dieser Stunde", und ebenso auch durch das vorhergehende: „deshalb bin ich in diese Stunde gekommen." Verherrliche deinen Namen dadurch, daß du meine Seelenangst und meinen Tod nicht vergeblich seyn, sondern zu meiner Verherrlichung, zum Heile der Welt und zur Ausbreitung deines Reiches dienen lässest. Laß mich leiden was ich leiden muß, laß mich zittern und zagen, nur laß zuletzt diese Frucht aus meinem Leiden hervorgehen. Da diese Bitte eine definitive, unbedingte ist, so hat sie die Aussage zur Grundlage: der Herr wird auf diese Weise seinen Namen verherrlichen. Die tiefste Tiefe des Leidens ist für Christum der Weg zur Verherrlichung.

V. 28. „Es kam nun eine Stimme vom Himmel: ich habe verherrlicht und ich werde wiederum verherrlichen." Gott hat seinen Namen verherrlicht durch die Werke welche Christus in seiner Kraft vollbracht hat, zuletzt die Auferweckung des Lazarus und ebenso wird er auch ferner seinen Namen verherrlichen, indem er Christi Leiden und Tod zu seiner Verherrlichung und zur Ausbreitung des Reiches Gottes über die Erde gedeihen läßt. Nach V. 29 vernahm das Volk einen Donner, und es fragt sich nun, ob die Stimme vom Himmel hier mit dem Donner identisch, oder ob vielmehr an eine vom Donner verschiedne articulirte Rede zu denken ist. Wir müssen uns für das erstere entscheiden. Es liegt kein Grund vor, eine in Worte gefaßte Stimme anzunehmen. Unter den vorliegenden Umständen, unmittelbar nach dem: „verherrliche deinen Namen" erfolgend, besagte der Donner genau dasjenige, was Johannes als seine Bedeutung angibt, wobei wohl nicht zufällig nach οὐρανοῦ das

λέγουσα fehlt. Die nächste Analogie bietet 1 Sam. 12 dar. Da haben wir nicht eine vom Donner verschiedene Stimme des Herrn, sondern den Donner selbst, der zu ungewöhnlicher Zeit und in unmittelbarem Zusammenhange mit der Rede Samuels erfolgt, ist die Stimme des Herrn. Es heißt dort in V. 18: „Da rief Samuel den Herrn an und der Herr gab Stimmen und Regen an diesem Tage und das Volk fürchtete sehr den Herrn und Samuel." — Die Bezeichnung des Donners als Stimme des Herrn war durch das A. T. eingebürgert. In Ps. 29 kehrt der Donner als Stimme des Herrn siebenmal wieder. In Hi. 37, 4 heißt es: „er donnert mit seiner erhabnen Stimme" und in Ps. 18, 14: „und es donnerte im Himmel der Herr, und der Höchste gab seine Stimme", vgl. noch 1 Sam. 12, 17. 2 Mos. 9, 23. Wollte also Johannes, daß die Verschiedenheit der Stimme Gottes vom Donner erkannt werden sollte, so mußte er beide scharf auseinander halten. Von solcher Unterscheidung findet sich aber keine Spur. Im Gegentheil, Johannes weist ausdrücklich darauf hin, daß der Donner und die Stimme identisch sind. Die Menge hört bei ihm die Stimme und sagt, daß ein Donner geschehen. Also in der Stimme selbst erkennt das Volk einen Donner. Es findet sich keine Andeutung, daß das Volk weniger gehört hätte als vorlag, daß es wegen der Stumpfheit seiner Ohren nur ein dumpfes Geräusch vernommen, die articulirte Rede nicht verstanden hätte. Die Menge ferner hatte keine articulirte Rede vernommen. Dennoch redet Jesus in Bezug auf das, was sie vernommen, von einer Stimme und ermahnt sie diese Stimme zu beherzigen. Also sprach der Donner auch für diejenigen, die außer ihm nichts vernahmen. Daß nur ein Donner vorhanden war, darauf deutet uns Johannes selbst hin durch das dem Donner und zwar einem wiederholten Donner, קולות nachgebildete ἐδόξασα und δοξάσω. Der von Jesu dem Johannes beigelegte Name Donnerskind, Mc. 3, 17, hat zu seiner Voraussetzung den Sinn für die Symbolsprache der Natur. Es ist natürlich, daß der Donnersohn dem Donner besondere Bedeutung beilegt, daß er ihn minder prosaisch betrachtet wie Stier, welcher bemerkt: „Ein bloßer wirklicher Donner als Stimme

des Vaters für Jesum — — wäre etwas durchaus Unwürdiges: wer das nicht fühlt, mit dem ist nicht zu streiten." — Himmlische Stimmen ohne Donner kommen auf dem Gebiete der Schrift allerdings vor, vgl. 1 Sam. 3, Matth. 3, 17. 17, 5. Apgsch. 9, 4. 22, 7. Aber es findet sich kein probehaltiges Beispiel von einer Verbindung des Donners und der articulirten Rede Gottes. In 2 Mos. 19, 19: „Mose redete und Gott antwortete mit Stimme", ist die Stimme nach V. 16 der Donner, denn da werden die Stimmen und die Blitze zusammengestellt. Bei der Gesetzgebung beruht die Annahme einer articulirten Stimme Gottes neben dem Donner (praemissa tonitrua, quae attentionem quasi excitabant et deinceps articulatae voces) nur auf Willkür der Ausleger. Die articulirte Stimme gehört dort nur Moses an, der als Interpret Gottes auftritt und als solcher durch den Donner legitimirt wird. Was Moses nach 2 Mos. 19, 25 sprach, können nur dieselben zehn Gebote seyn, die in C. 20, 1 auf Gott zurückgeführt werden, welcher durch seine „Stimmen" Moses als seinen Redner legimirte. In 2 Mos. 20, 19 bittet das Volk, daß Moses ferner allein reden möge, nicht wie bis dahin in Begleitung der furchtbaren Donnerrede Gottes. In 5 Mos. 5, 4 heißt es allerdings: „von Angesicht zu Angesicht redete der Herr mit euch auf dem Berge aus mitten des Feuers." Aber wie das zu verstehen sey, daß der Herr nur durch „die Stimmen", die Donner redete und die Fassung in Worte Mose angehörte, das wird in V. 5 deutlich gesagt: „ich stand zwischen dem Herrn und zwischen euch an diesem Tage, anzuzeigen euch das Wort des Herrn — sprechend." Daß grade in Bezug auf die zehn Gebote Moses als Dolmetscher fungirte, zeigt das: sprechend, worauf unmittelbar die zehn Gebote folgen. In Apoc. 10, 4 kommen allerdings Donnerstimmen mit bestimmtem Inhalte vor. Aber ein bestimmter Inhalt liegt auch hier vor, er wird gegeben durch die Umstände, unter denen der Donner erfolgt, und wenn dort die Donner selbst zu reden scheinen, so gehört das der Vision an. An allen andern Stellen der Apocalypse ist der Donner selbst die Stimme Gottes, 4, 5. 8, 5. 11, 19. 16, 18. In der ganzen Schrift liegt kein einziger Fall vor, wo hinter dem Donner articulirte Rede

verborgen ist. — Der Donner ist nach seiner Natur und nach dem Eindrucke, den jedes Menschenherz von ihm empfängt, nicht blos im Allgemeinen Offenbarung der Herrlichkeit des Herrn, sondern er trägt drohenden, furchtbaren Character. Schrecken und Furcht ist die ihm correspondirende Empfindung. Diesen Character trägt der Donner bei der Gesetzgebung. Er ruft dem Volke zu, daß sein Gott ein eifriger Gott ist, der seine Sünden unerbittlich heimsuchen wird, stellt ihm die Alternative zwischen Gehorsam und Gericht, weist darauf hin, daß wer das Gesetz bricht sterben muß. Denselben Character trägt der Donner in Ps. 18 und in Ps. 29. Nach V. 7 dort haut die Stimme des Herrn mit Feuerflammen: der Donner erscheint als eine symbolische Drohung an die Welt und also zugleich als eine symbolische Verheißung an die Gemeinde des Herrn, die von ihr untergetreten wird. In der Apocalypse, deren Vergleichung bei dem Evangelium des Johannes am nächsten liegt, hat der Donner stets polemischen Character, er steht immer in Beziehung auf erschreckliche Gerichte, sey es nun daß sie angedroht oder wirklich vollführt werden, vgl. 4, 5. 8, 5. 10, 3. 11, 19. 16, 18. Daß auch hier die „Stimme" nicht blos imponirenden, sondern auch drohenden Character trägt, daß sie eine Verherrlichung des Namens Gottes durch die Niederlage der Feinde Gottes und seines Gesandten in Aussicht stellt, zeigt V. 31, wo der Donner als Vorbedeutung des Gerichtes über diese Welt und ihren Fürsten erscheint.

V. 29 und 30 bilden eine Zwischenscene. Jesus aber stellt den Zusammenhang sofort wieder her. Indem er in V. 31 und 32 die Bedeutung des Donners näher entwickelt, kommt er zu dem Gedanken, welcher den Abschluß der Antwort an Philippus und Andreas und indirect an die Griechen bildet: daß die Zeit zu den Heiden in nähere Beziehung zu treten zwar unmittelbar bevorstehe, daß sie aber augenblicklich noch nicht da sey, so daß das Gesuch der Griechen nicht gewährt werden könne. Wäre die Zwischenrede des Volkes nicht erfolgt, so würde Jesus gleich mit V. 31 begonnen haben. So ist der Schluß der Antwort an die Heiden formell zunächst Bestandtheil der Antwort an das Volk.

V. 29. „Die Menge nun, welche da stand und hörte, sagte, es sey ein Donner geschehen. Andere sagten: ein Engel hat ihm geredet.“ Die Menge faßte zunächst die materielle Erscheinung ins Auge. Was sie nicht läugnete und unter den vorliegenden Umständen, deren Gewalt wie bei der Auferweckung des Lazarus Alle mit sich fortriß, nicht läugnen konnte — sie sprachen ohne Zweifel das: es hat gedonnert erbebend und nichts würde verkehrter seyn als wenn man ihnen den Sinn unterlegen wollte: ein ordinärer Donner — die Bedeutsamkeit der materiellen Erscheinung, das hoben Einzelne ausdrücklich hervor, dem was Alle fühlten Worte leihend. In dem Engel verkörpert sich ihnen die göttliche Wirkung, vgl. zu C. 5, 4. Sie meinen Gott habe durch den Donner Christo Zeugniß gegeben und ihn der Erhörung seines Gebetes versichert.*)

V. 30. „Antwortete Jesus und sprach: nicht meinetwegen ist diese Stimme geschehen, sondern euretwegen.“ Jesus faßt in seiner Antwort das αὐτῷ, ihm ins Auge. Er weist sie darauf hin, daß er nach dem innigen Verhältniß, in dem er zum Vater steht eines solchen äußeren Zeichens nicht bedarf, daß sie an sich selbst denken sollen. Der Donner ist ein großes Zeichen der Zeit, wehe dem, der dies Zeichen nicht erkennt und zu Herzen nimmt. Die Stimme kündigt ein Gericht an: wer sich nicht durch sie warnen läßt, geht in dem Gerichte zu Grunde. Was hier und in V. 31 nur angedeutet wird, das findet seine weitere Ausführung, so weit es sich auf die Juden bezieht, in V. 35. 36. 44—50.

V. 31. „Jetzt ist Gericht dieser Welt, jetzt wird der Fürst dieser Welt herausgeworfen werden. V. 32. Und ich, wenn ich erhöht worden von der Erde, werde Alle zu mir ziehen.“ Wir haben in V. 31 die Ausdeutung der Stimme. Sie kündigt an, daß über diese Welt Gericht gehalten werden soll. Dies

---

*) In welche Schwierigkeiten man sich bei der Annahme der Verschiedenheit der Stimme Gottes von dem Donner verwickelt, zeigt die Bemerkung von Lampe zu d. V.: difficulter decidi potest an populus revera audierit tonitru a voce prolata distinctum, vocem autem non audiverit? an vocis ipsius sonum, prout illorum auribus est allatus, tonitru appellaverit.

Gericht ergeht zunächst über den Fürsten dieser Welt, aber daß es bei ihm nicht stehen bleibt, daß es zugleich über diejenigen ergeht, die mit ihm in einem Gesinnungszusammenhange stehen, die welche von dem Vater dem Teufel sind, 8, 44, erhellt daraus daß vor dem Fürsten der Welt, der Welt als Object des Gerichtes gedacht wird (offenbar unrichtig Stier: die ungöttliche Welt wird selbst gewissermaßen in ihrem Fürsten gerichtet, indem sie gerettet wird), besonders aber aus V. 30, welcher die Juden warnt, daß sie nicht dem Gerichte verfallen, dann V. 35. 44 f. — Daß das Gericht in dem Tode Christi seine Wurzel hat, zeigt V. 32. Wenn dort Christus in Folge seines Todes Alle zu sich zieht, so hat diese positive Thätigkeit die negative des Gerichtes zur unzertrennlichen Begleitung. Christus kann nicht zu sich ziehen ohne zugleich zu richten, den Fürsten, dem sie bis dahin angehört haben und der sie nicht loslassen wird ohne daß er gerichtet und seine Macht gebrochen ist, und sie selbst nach der ihnen einwohnenden Sünde, deren Austilgung durch das Gericht die Bedingung ihres Gezogenwerdens zu Christo bildet, zu dem sie in dem befleckten Rocke des Fleisches nimmer kommen können. Gericht und Erlösung gehen Hand in Hand. — Der Tod Christi hat nach einer doppelten Seite hin richtende Bedeutung. Zuerst für diejenigen, welche ihn gläubig annehmen. Ihnen geht ein richtendes Schwert durch die Seele, der Schmerz der Buße ist die Vorbedingung des Glaubens, das Gericht über ihre Sünde, das am Kreuze Christi vollzogen worden, kann seine heilsame Kraft an ihnen nur dann bewähren, wenn sie durch diesen schweren Proceß hindurchgehen. Dann hat der Tod Christi richtende Bedeutung für die, welche ihn ungläubig verschmähen. In dem Tode Christi hatte die Zerstörung Jerusalems ihre Wurzel. Das Blut Christi kam über sie und ihre Kinder. Wer das Blut des Bundes für unrein achtet, Hebr. 10, 29, der ist unausbleiblichem Gerichte verfallen. — Unter den Gesichtspunkt des Gerichtes wird die Erscheinung Christi schon in Ps. 97 gestellt. „Die Bedeutung eines Gerichtes hatte die Erscheinung Christi auch für diejenigen unter den Heiden, welche dem Evangelio gehorsam wurden: die Nichtigkeit ihrer ganzen bisherigen Existenz wurde

dadurch offenbar und an die Stelle des Stolzes, der hochmüthigen Verachtung Zions trat tiefe Scham. Bei denen, die von dem: der Herr regieret, nichts wissen wollten, trat die hier allein hervorgehobene Seite allein in Kraft." — „Der Fürst dieser Welt", so wird der Satan allein in den letzten Reden des Herrn bei Johannes genannt, zuerst hier, dann in 14, 30. 16, 11. Die Würde wird ihm nur da zugetheilt, wo ihre Beseitigung unmittelbar in Aussicht stand. Der Sache nach entspricht Matth. 4, 8. 9, wo der Teufel Christo alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit zeigt und zu ihm spricht: ταῦτα πάντα σοι δώσω ἐὰν πεσὼν προςκυνήσῃς μοι. Was er zu geben verheißt, muß er selbst besitzen. Dann entspricht auch die Bezeichnung des Teufels als ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου in 2 Cor. 4, 4, am genauesten aber Ephes. 2, 2, wo der Satan als der Fürst bezeichnet wird, der Gewalt hat über die Luft. Die Luft, entsprechend dem τοῦ κόσμου τούτου im Vorhergehenden, die Atmosphäre der Erde, bezeichnet die den Menschen überall umgebenden Einflüsse des Satans, der gleichsam die von ihm eingeathmete Luft inficirt. — Das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens ist böse von seiner Jugend an, das ist das Fundament der Herrschaft des Satans. Diese beruht nicht etwa auf einem auch von Gott zu respectirenden Rechte des Satans, das würde eine ganz schriftwidrige Vorstellung seyn, sondern seiner Gewalt unterworfen zu seyn ist nur die verdiente Strafe und nothwendige Folge der Sünde, so daß mit der Ursache sofort auch die Wirkung aufhört. Der Mensch ist zu schwach und zu niedrig um eine selbstständige Mittelstellung zwischen Gott und dem Satan einzunehmen. Er muß entweder mit Gott wandeln oder mit dem Satan. Seit dem Sündenfall ist er der Knechtschaft Satans anheimgefallen. Durch Christi Erscheinung und besonders durch seinen Versöhnungstod ist die Kraft der Sünde gebrochen worden. Es ist von da an ein Anachronismus, wenn ein Volk oder ein Einzelner noch der gebrochenen Macht des Satans unterworfen bleibt. Seit die Sünde am Holze gebüßt wurde, hat die Strafe aufgehört für Alle, welche in die neue Ordnung eingehen und es sind ihnen neue Kräfte des Lebens erworben worden. Und so hat der Satan

nichts mehr an ihnen. — „Er wird herausgeworfen werden“: nicht aus der Herrschaft, sondern aus der Welt, denn das geht unmittelbar vorher und darauf führt auch das correspondirende ἐκ τῆς γῆς, von der Erde hinweg in V. 32. Die Beseitigung Christi von der Erde, die ihn von der Herrschaft über dieselbe ganz auszuschließen scheint, wird zu ihrer Folge die Beseitigung des Satans von der Erde haben. Das ἐκβληθήσεται ἔξω, die Ausschließung des Satans von der Welt, ist virtuell in dem Kreuzestode Christi enthalten. Die Verwirklichung geht nach und nach vor sich. Vollkommen ist sie eingetreten, wenn der Satan in den Feuersee geworfen wird, Apoc. 20, 10. Ein wichtiger Moment in der Verwirklichung ist die Bindung Satans in Apoc. 20, 2, die Zerstörung des heidnischen Staates, des festesten Bollwerkes Satans auf Erden. Die Verwirklichung beginnt aber gleich nach dem Tode Christi. Es zeigte sich sofort, daß Kräfte wider den Satan wirksam waren, welche das menschliche Geschlecht bis dahin nicht gekannt hatte. — Hier wird der Satan aus der Welt geworfen, in Apoc. 12, 7—9 wird er in Folge des Sieges, den Christus über ihn durch Sterben und Bluten gewonnen hat, aus dem Himmel geworfen. Die Differenz ist nur eine formelle. Denn daß der Satan sich im Himmel nicht behaupten kann, das bedeutet in der Apocalypse einfach, daß seine Macht gebrochen ist, nach V. 11 durch das Blut Christi. Alles Mächtige wird in den Himmel versetzt. — „Und ich, wenn ich erhöht worden von der Erde“: nach der gangbaren Auffassung soll in diesen Worten ein Doppelsinn liegen, sie sollen sich zugleich auf die Kreuzigung und auf die Verherrlichung beziehen, die Kreuzigung selbst soll als der Anfang der Verherrlichung angesehen werden, Bengel: in ipsa cruce iam fuit quiddam ad gloriam tendens. Aber wir müssen solchen Doppelsinn verwerfen und bei der Beziehung auf den Tod Christi stehen bleiben. Für sie spricht die Erklärung des Apostels in V. 33. Für sie das Verständniß der Juden in V. 34: sie finden in dem ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς den Gegensatz gegen das nach ihrer Meinung von Christo geltende μένειν εἰς τὸν αἰῶνα, bleiben in Ewigkeit, und Christus bestätigt ihre Auffassung, indem er sie ermahnt, das Licht, das

nur noch eine kurze Zeit unter ihnen bleiben werde, zu benutzen. Für diese Auffassung spricht auch das Verhältniß zu V. 31: durch dieselbe Thatsache, welche dem Fürsten dieser Welt die Vollgewalt über dieselbe zu sichern scheint, wird er hinausgeworfen, und durch dieselbe Thatsache, welche Christum ganz von der Erde zu beseitigen schien, wird er zum Herrscher über dieselbe erhoben, befähigt alle zu sich zu ziehen. Der Mitbeziehung auf die Erhöhung widerspricht auch die Symbolik des Kreuzes. Der hohe Platz ist für den Gehängten nicht ein Beweis der Ehre, er weist darauf hin, daß er nicht würdig ist von der Erde ferner getragen zu werden, daß er der Rache des erzürnten Gottes geweiht ist, vgl. 5 Mos. 21, 23: „ein Fluch Gottes ist der Gehängte", Gal. 3, 13. Nicht auf die Erhöhung, sondern nur auf die Kreuzigung bezieht sich ὑψοῦν in den Reden Christi immer, vgl. zu 3, 14. 8, 28. Daß das Kreuz die Erhöhung Christi abbildet, davon findet sich im ganzen N. T. keine Spur. Auf den gewaltsamen Tod geht auch die alttest. Grundst. Jes. 53, 8: „hinweggenommen ward er aus dem Lande der Lebendigen", vgl. Apgsch. 8, 33. In V. 24 entspricht dem erhöht werden von der Erde hier einfach das Sterben. — „Ich werde Alle zu mir ziehen": auch die Heiden, welche der Fürst dieser Welt bis dahin so völlig in seiner Gewalt hatte, vgl. 10, 16. Mit dem πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν (Lampe: sic docetur illos, quos Jesus trahit, simul abstrahi a capite et corpore, cujus antea pars et membra fuerant) ist die Antwort an Philippus und Andreas und indirect an die Griechen vollendet: Ihr sollt zu Jesu kommen, aber jetzt ist noch nicht die Zeit dazu. Das Weizenkorn muß erst in die Erde fallen. Die Gewalt des Fürsten dieser Welt, der bis dahin noch euer so zu sagen legitimer Souverän ist, muß erst durch meinen Tod durchbrochen werden. Dann werden die Heiden meine ziehende Gewalt erfahren. — Die ziehende Gewalt ist für Alle vorhanden, der Unglaube ist das Einzige, was sie fortan von dieser herrlichen Wohlthat ausschließen kann, 3, 15. 16, hier V. 36. Anton: „Zwar nicht als könnte man nicht widerstehen, denn des Menschen Wille ist frei, aber doch so kräftig, daß, wo der Mensch will widerstehen, er sich recht muß angreifen,

daß er sich widersetze.“ Derselbe bemerkt in Bezug auf den Zug Christi: „Was in V. 24 die Fruchtbringung des Weizenkörnleins ist, aber unter der Bedingung, daß es vorher ersterbe, das ist hier der Zug. Denn nach dem Tode ging der Zug erst an. Es ist auch das sofort nach Christi Tode geschehen. Da sind die Gemüther kräftig gezogen worden. Da die Welt dachte, nun hätten sie seinen Namen ausgetilgt, da ging der Zug erst an. Und das haben wir nicht nur so anzusehen, daß es blos so darauf erfolgt wäre, sondern wir müssen merken, daß dies eben eine Wirkung gewesen seines Todes als der causae meritoriae, dazu sich Christus hier zum voraus erbietet und darstellt: ich will sie also zu mir ziehen und nunmehr meine Hände nach ihnen ausstrecken.“ — Der Zug Christi besteht nicht etwa blos in der Anziehungskraft, welche der Tod Christi selbst ausübt, wie Anton bemerkt: „Da wird mein Tod die Gemüther kräftig ziehen und ihnen die zarteste Obligation ans Herz legen.“ Vielmehr ist die Hauptsache der Zug durch den Heiligen Geist, welcher durch den Versöhnungstod Christi erworben wurde und der die Bedeutung desselben den Herzen aufschließt, vgl. C. 7, 39. Auf eine innerlich ziehende Macht führt C. 6, 44 und daß er durch den Geist die hier bezeichnete Thätigkeit ausüben werde, sagt Christus in C. 16, 8.

V. 33. „Das sagte er aber anzeigend, welches Todes er sterben würde.“ Σημαίνειν ist einfach anzeigen und bedeutet nicht ein bloßes „andeuten.“ So steht es in Apgsch. 11, 28. 25, 27. Apoc. 1, 1 und ebenso stets in den LXX und Apokryphen.

V. 34. „Antwortete ihm die Menge: wir haben gehört aus dem Gesetze, daß Christus in Ewigkeit bleibt, und wie sagst du: des Menschen Sohn muß erhöhet werden? wer ist dieser Menschensohn“? Der Herr spricht in Matth. 8, 11. 12: „Ich sage euch, daß Viele von Sonnenaufgang und von Sonnenuntergang werden kommen und zu Tische liegen mit Abraham, Isaac und Jakob in dem Himmelreiche, die Söhne des Reiches aber werden hinausgestoßen werden in die äußere Finsterniß.“ Dies Wort Christi wurde bei der Schlußscene seines öffentlichen Lebens unter den Juden in plastischer Anschaulichkeit abgebildet. Griechen kommen und wollen Jesum sehen. Jesus erklärt ihnen

als den Repräsentanten der Heidenwelt, daß bald die Zeit kommen wird, in der er die Heiden zu sich zieht. Die anwesenden Juden entnehmen aus dem, was er auf das Begehren der Heiden antwortet, Grund zur Opposition gegen ihn: Jesus weist sie warnend darauf hin, daß ihnen nur noch eine kleine Frist gelassen ist, daß bald das Licht sich entfernen und dann die Finsterniß Macht über sie gewinnen wird. — Die Opposition der Juden geht aus üblem Willen hervor. Daß das Bleiben in Ewigkeit keinen wirklichen Gegensatz bildet gegen das Erhöhtwerden von der Erde, das konnte ihnen die Rede Christi selbst zeigen, in der das Erhöhtwerden von der Erde als bloßer Durchgangspunct erscheint, als Grundlage der Verherrlichung, der Vertreibung des Fürsten dieser Welt aus seiner Machtstellung, der Ausdehnung der Herrschaft über die ganze Erde. Dasselbe konnten sie auch aus dem A. T. erkennen. In Jes. 53 erscheint das stellvertretende Büßen und Sterben des Messias als die nothwendige Grundlage seines Bleibens in Ewigkeit: „wenn seine Seele Erstattung gegeben, wird er Samen sehen, lange leben." Und bei Daniel selbst, auf den sie sich berufen, wird in C. 9, 26 der gewaltsame Tod des Messias verkündet. Durch Leiden zur Herrlichkeit, das ist ein Gesetz, welches sich auch schon in dem Leben aller großen Männer des A. B. kundgibt, der Vorbilder Christi, vor Allen Davids. Daß es sich um eine bloße Chicane handelt, (Anton: „das ist so der sogenannten Gelehrten Lumpenhandwerk, daß sie so ein Wörtchen ergreifen gegen eine ganze Sache") oder um ein auf sündhafter Neigung beruhendes Vorurtheil (Quesnel: „Das Gesetz kündigt die Erniedrigung und den Tod des Messias ebenso wohl an, wie seine Herrlichkeit und die Ewigkeit seines Reiches, aber die Eigenliebe bleibt stehen bei dem, was ihrer Eitelkeit und ihrer Weichlichkeit schmeichelt, und geht vorüber bei dem, was nicht mit ihren Vorstellungen und fleischlichen Neigungen übereinstimmt"), nicht um ein durch die Sache selbst nahe gelegtes Bedenken Gutwilliger, erhellt schon daraus, daß Christus in der Antwort auf ihren Einwand gar nicht eingeht, sondern sie nur ermahnt die Zeit ihrer Heimsuchung zu erkennen. — Sie sagen, wir haben aus dem G e s e t z e gehört.

Die Stelle, die sie vor Augen haben, ist aus Daniel. Daß sie diese unter dem Namen des Gesetzes citiren, weist darauf hin, daß das Buch als Bestandtheil des Canon nicht minder wie das gewöhnlich so genannte Gesetz für sie verpflichtende Bedeutung hat, daß sie sich wegen der zweifelhaften Auctorität Christi dieser sicheren nicht entschlagen dürfen, mit der sein Wort in Widerspruch steht, vgl. über νόμος zu C. 10, 34. Die Ausführung zu dem betonten νόμος haben wir in C. 9, 29: „wir wissen, daß zu Moses (Daniel) Gott geredet hat, von diesem aber wissen wir nicht, woher er ist." Unsere St. zeigt, daß unter den Juden zur Zeit Christi das Buch Daniel die vollste canonische Geltung hatte, was ja auch durch Josephus mannigfach verbürgt ist. „Wir haben gehört": was die Schrift sagt, wurde damals mehr durch Hören als durch Lesen erkannt. — Der Gedanke, daß Christus ewig bleibt, kommt im A. T. mehrfach vor. In Jes. 9, 5 wird er „Ewig-Vater" genannt, Luther: „der allezeit sein Reich und seine Kirche ernähret", in V. 6 heißt es in Bezug auf den Messias: „der Mehrung der Herrschaft und des Friedens ist kein Ende — von nun an bis ewig." Nach Ps. 110 wird der Messias Hoherpriester in Ewigkeit seyn. Nach Dan. 2, 44 wird Gott vom Himmel ein Königreich aufrichten, das in Ewigkeit nicht zu Grunde geht. Und in Dan. 7, 13. 14 heißt es von dem, der mit den Wolken des Himmels kommt wie ein Menschensohn: „seine Herrschaft ist eine ewige Herrschaft, die nicht vergeht." Vgl. in Bezug auf die Ewigkeit der Herrschaft noch Ps. 72, 5. 7. 17. 89, 37. 38. Daß sie unter diesen Stellen vorzugsweise Dan. 7, 13. 14 im Auge haben, erhellt daraus, daß nur dort der Messias als Menschensohn bezeichnet wird. Die Juden sagen statt: ich muß erhöht werden, des Menschen Sohn muß erhöht werden, um den Contrast desjenigen, was Christus von sich ausgesagt hatte, mit dem, was bei Daniel über den Menschensohn ausgesagt war, um so mehr ins Licht zu stellen. Den Menschensohn zu substituiren hielten sie sich um so mehr für berechtigt, da Christus sich so oft, und noch im Eingange der letzten Rede, V. 23, in Hinweisung auf jene Stelle Daniels als den Menschensohn bezeichnet hatte. Die Berufung darauf

allein aber kann die Substitution nicht erklären. Dies zeigt besonders das: „wer ist dieser Menschensohn", welches auf die Differenz des leidenden Menschensohnes, den Christus ihnen aufdringen will, von dem ewig herrlichen bei Daniel hinweist, bei dem sie bleiben und von einem andern nichts wissen wollen. — Δεῖ ὑψωθῆναι, er muß erhöht werden, daß hatte der Sache nach Jesus gesagt, wenn er die Erhöhung von der Erde als die nothwendige Vorbedingung seiner Herrschaft über dieselbe dargestellt hatte.

V. 35. „Jesus nun sprach zu ihnen: noch eine kleine Zeit ist das Licht unter euch. Wandelt so lange ihr das Licht habt, damit nicht die Finsterniß euch ergreife, und wer in der Finsterniß wandelt, weiß nicht wo er hingeht." Anton: „Christus sagt, es sey nicht Zeit zu tändeln und Schulfüchserei zu treiben mit solchen Phrasen. Es sey ernst. Ach wie solltet ihr euch in den Rest der übrigen Zeit besser schicken und die Zeit nicht mit affectirtem Contradiciren hinbringen! Ach wie solltet ihr eure Zuflucht ernstlich nehmen zu dem Lichte, euch gegen die Finsterniß zu wahren." Ueber Licht und Finsterniß = Heil und Unheil vgl. zu C. 8, 12. Das Licht geht von Christo aus, daß aber an sich das Licht nicht die Person des Heilandes bezeichnet, zeigt die entgegengesetzte Finsterniß. Nicht präcise mit dem Momente des Todes Christi hörte das Licht auf unter ihnen (Bengel: lux ipsa manet, sed non semper est in vobis) zu seyn. Das zeigt die große Bewegung am ersten Pfingstfeste. Die Gnadenfrist, die ihnen nach dem Ausspruche Christi noch gestellt ist, kann nicht blos in den zwei Tagen bestehen, die zwischen dieser Rede und dem Tode Christi liegen. Erst mußten der Versöhnungstod Jesu und seine Auferstehung ihre Kraft entfalten und was in V. 32 gesagt wird auch an den Juden wahr werden. Dennoch aber ging die Zeit des Lichtes für die Juden mit raschen Schritten zu Ende, und daß sie Christum dem Tode übergaben, war der Anfang dieses Endes. Sie riefen dadurch sein Blut über sich und ihre Kinder herbei. Der Zeit, da das Licht bei den Juden ist hier entspricht die Zeit ihrer Heimsuchung in Luc. 19, 44. — Das wandeln steht der trägen und gleich-

gültigen Ruhe entgegen. Es bezeichnet die Activität, und auf welche Weise sich die Activität unter den vorliegenden Umständen bewähren soll, sagt näher das: „glaubet an das Licht" in V. 36. — Statt ἕως so lange, vgl. das ἕως ἡμέρα ἐστί 9, 4, haben sehr gewichtige Zeugen hier und in V. 36 ὡς. Aber für ὡς in dem Sinne von demgemäß oder in Uebereinstimmung damit daß, findet sich bei Johannes keine Parallele. — Ausführung in Bezug auf die Finsterniß hier ist Lc. 19, 43: ἥξουσιν ἡμέραι ἐπὶ σὲ, καὶ περιβαλοῦσι οἱ ἐχθροί σου χάρακά σοι καὶ περικυκλώσουσί σε καὶ συνέξουσί σε πάντοθεν. Doch das ist nur die äußere Seite der Finsterniß. Mit der äußern Heilslosigkeit geht die geistliche Hand in Hand. Die alttest. Grundst. ist Jer. 13, 16. Der Prophet sagt dort im Angesichte der chaldäischen Catastrophe: „Gebt dem Herrn eurem Gotte Ehre ehe er es dunkel macht und ehe sich eure Füße an den finstern Bergen stoßen und ihr wartet auf Licht und er hat an seine Stelle Todesdunkel gesetzt, es gewandelt in Finsterniß." — „Und (damit ihr wisset, was es mit der Finsterniß auf sich hat) wer in Finsterniß wandelt, weiß nicht wo er hingeht", in welche Abgründe des Elendes er gerathen kann, vgl. C. 11, 10. Prov. 4, 19: „der Weg der Bösen ist in Finsterniß, sie wissen nicht woran sie anstoßen."

V. 36. „So lange ihr das Licht habt, glaubt an das Licht, auf daß ihr Söhne des Lichtes werdet. Dies redete Jesus und ging hinweg und verbarg sich vor ihnen." So lange ihr das Heil habt, glaubt an das Heil und seinen Träger und Mittler. Söhne f. Angehörige ist eine Christo nach allen Evang. gewöhnliche Redeweise, Matth. 8, 12. 12, 27. 13, 38. Mc. 2, 19. In Luc. 16, 8 finden sich neben den Söhnen dieser Welt auch unsere υἱοὶ φωτός. — Es heißt auch in C. 8, 59: „Jesus verbarg sich und ging hinweg aus dem Tempel." Aber der Fall dort ist von dem hier wesentlich verschieden. Dort verbarg sich Jesus weil die Juden ihn steinigen wollen. Er geht einer momentanen Gefahr aus dem Wege, und so wird auch sein sich verbergen nur ein momentanes seyn. Hier aber liegt eine augenblickliche Gefahr nicht vor. Und so wird auch das sich verbergen

Jesu ein definitives seyn. Er zieht sich in die Verborgenheit zurück, damit die Catastrophe nicht vor der Zeit einbreche. Er sollte und wollte als das Passalamm sterben. Es wird anzunehmen seyn, daß Jesus von nun an aus dem öffentlichen Leben ganz zurücktrat. Dies dient zur Bestimmung des Zeitverhältnisses des Auftrittes von V. 20—36. Daß der Einzug in Jerusalem dem Sonntage angehörte, sahen wir schon. Am folgenden Tage, also Montags, verfluchte Jesus den Feigenbaum auf dem Weg von Bethanien nach der Stadt, Mc. 11, 12. Als Jesus in der Frühe des nächsten Tages, also des Dinstages, wieder nach der Stadt zog, sahen die Jünger den Feigenbaum vertrocknet, Mc. 11, 20. An diesem Tage betrat Jesus zum letzten Male den Tempel. Ihm muß auch das hier Berichtete angehören, vgl. das Nähere bei Wieseler S. 393 f. Lichtenstein Lebensgesch. Christi S. 341 f. Johannes gibt hier die chronologische Bestimmung nicht, weil sie aus seinen Vorgängern mit Bestimmtheit entnommen werden konnte. Es waren nur noch zwei Tage bis zum Passa. Diese brachte Jesus im Kreise seiner Jünger zu. Die alttestamentliche Grundst. für das: „er ging weg und verbarg sich" ist 5 Mos. 32, 20: „Und er sprach: ich will mich verbergen vor ihnen, will sehen, was ihr Ende ist. Denn sie sind ein verkehrtes Geschlecht, Kinder auf die kein Verlaß."

## V. 37 – 50.

Wir haben hier das Schlußwort für den ganzen ersten aus vier Gruppen bestehenden Haupttheil des Evangeliums. Es zerfällt in zwei Theile. In dem ersten redet der Evangelist selbst. Er stellt Betrachtungen an über ein Problem, das aus den in dem ersten Haupttheil berichteten Thatsachen hervorging: wie ist der Unglaube der Juden zu erklären? Muß er nicht an der göttlichen Sendung Christi irre machen? Um dies aufsteigende Bedenken zu beseitigen, führt der Apostel zuerst aus, daß dieser Unglaube, weit entfernt gegen Christum zu zeugen, vielmehr von der Weissagung des A. T. zuvorbezeugt und unter den Gesichtspunct eines auf der Verderbtheit des Volkes beruhenden göttlichen

Verhängnisses zu stellen ist, V. 37—41. Dann weist der Apostel darauf hin, daß der Unglaube nur ein theilweiser ist: nicht blos aus dem Volke, auch aus den Oberen glaubten Viele an Christum, wenn sie auch aus leidiger Menschengefälligkeit mit dem Bekenntniß nicht frei hervortraten. In dem zweiten Theile des Schlußwortes führt der Apostel Jesum selbst redend ein. Er hat zu dem Ende das Schlußwort, welches Jesus selbst vor seinem Weggange an die Juden richtete, in V. 36 abgebrochen. Hier theilt er den zweiten Theil desselben mit. Jesus stellt sich als den wahrhaftigen Repräsentanten des Vaters und den einzigen Heiland dar, und proclamirt das Gericht, welches hienach des Unglaubens unzertrennlicher Begleiter seyn muß. Das ist der passende Abschluß, so wie des ganzen Verhältnisses in dem Jesus zu den Juden gestanden, so auch des evangelischen Berichtes über dies Verhältniß. Die Theilung des ursprünglich Verbundenen konnte der Evangelist um so mehr vornehmen, da der Grundgedanke der ganzen letzten Rede schon in V. 35. 36 vollständig enthalten war.

V. 37. „Da er aber so viele Zeichen gethan hatte vor ihnen, glaubten sie nicht an ihn, V. 38, damit das Wort Jesaia's des Propheten erfüllt würde, welches er sprach: Herr wer glaubte dem was wir hörten und der Arm des Herrn, wem ward er offenbaret?" Die ersten Worte von V. 37 spielen an auf Ps. 78, 11. 12: „Sie vergaßen seiner Thaten und seiner Wunder, die er sie sehen ließ. Vor ihren Vätern that er Wunder, im Lande Aegypten, auf dem Gefilde Zoan." Diese Anspielung ist bedeutsam, sie hat ein apologetisches Moment. Es ist die angestammte Art des Volkes trotz aller Wunder und Zeichen ungläubig zu seyn. Auf dieselbe Stelle wurde schon in 10,32 angespielt. Dort ist das Stichwort, aus dem die Anspielung erkannt wird, das ἔδειξα, hier das ἔμπροσθεν αὐτῶν. Es wird nur Altes neu, wenn die Juden ungläubig sind. So wenig ihr Unglaube eine Instanz bildet gegen die Gottheit Jehovas, ebenso wenig auch gegen die göttliche Sendung Christi, in dem der Jehova des A. B. im Fleische erschien. — Da τοσαῦτα nur heißen kann so viele, nicht so große, vgl. 6, 9. 14, 9. 21, 11,

in unserm Evangelium aber nur über sieben Zeichen berichtet wird, vier Galiläische und drei Judäische, so wird man hier eine Mitbeziehung auf die vorangehenden Evangelien nicht verkennen können.*) Auf die Vielheit der Zeichen weist der Evangelist auch in C. 20, 30. 31. 21, 25 hin. Der Gipfelpunkt der vielen Zeichen war die Auferweckung des Lazarus. — Daß das: sie glaubten nicht, hier nicht unter den Gesichtspunct der Verschuldung gestellt wird, sondern des göttlichen Verhängnisses, zeigt das „damit erfüllt würde", wonach ihr Unglaube zur Erfüllung des prophetischen Wortes dienen, also unter göttlicher Direktion stehen muß. Man wird nicht mit Ebrard das ἵνα verwischen dürfen durch die Bemerkung: „Von einer Absicht Gottes ist gar nicht die Rede, sondern was die Juden durch ihren Unglauben als Folge herbeiführten, wird unter der Form als ob sie es beabsichtigt hätten angefügt." Man wird vielmehr sagen müssen: Weil die Juden nicht die Absicht gehabt haben können durch ihren Unglauben die Weissagung des Jesaias wahrzumachen, so wird das οὐκ ἐπίστευον auf ein göttliches Verhängniß zurückzuführen seyn. Dafür entscheidet auch V. 39, wo dem: sie glaubten nicht, hier, das: sie konnten nicht glauben entspricht. — Dadurch daß ihr Unglaube unter den Gesichtspunct göttlichen Verhängnisses gestellt wird, ist die Schuld nicht ausgeschlossen, vielmehr wird sie vorausgesetzt. Gott hat die menschliche Natur so eingerichtet, daß der Mensch, wenn er den Anfängen nicht widersteht, sich selbst nicht mehr in seiner Gewalt hat, vgl. zu 8, 43. Was aber ein auf Verschuldung ruhendes Verhängniß ist, die Folge des gerechten Gerichtes Gottes, das kann und darf nicht zu Schlüssen zum Nachtheile Christi benutzt werden. Das sollte vielmehr die Juden veranlassen in sich zu schlagen und auszurufen: Gott sey mir Sünder gnädig, verhärte nicht ferner mein Herz, daß ich dich nicht fürchte, gib mir Gnade zur Buße. — Der Zusatz τοῦ προφήτου weist darauf hin, warum das Wort Jesaia's nothwendig in Erfüllung gehen muß. Ὃν εἶπε ist feierliche Breite. Κύριε, das

*) Lampe: **Pauca quidem Johannes commemorat, Septenarium illa non excedunt. Sed suo Evangelio canonem Evangeliorum claudens, non solum quae a se, sed etiam quae ab aliis commemorata erant indigitat.**

schon die LXX hinzufügen, dient zur Abgränzung gegen 52, 13—15. Dort redet der Herr. Mit 53, 1 beginnt die Rede des Propheten. Der Ev. hat κύριε nicht mechanisch aus den LXX herübergenommen, in willkürlichen Zusätzen und Abweichungen folgt er nie den LXX. Der Prophet beginnt die weitere Auseinandersetzung desjenigen, was in C. 52, 13—15 im Grundrisse von dem Knechte Gottes gesagt worden war, mit der Klage, daß so Viele nicht glauben an die Kunde von dem Knechte Gottes, so Viele die in ihm offenbar gewordne Herrlichkeit Gottes nicht schauen. Die Worte beziehen sich nach dem Zusammenhang speciell auf die Juden: über der Juden Unglauben, der so weit geht, daß die Gläubigen nur eine verschwindende Minorität sind, wird in ihnen geklagt. Der Freude über die vielen Heiden, welche nach C. 52, 13—15 mit Wonne die Kunde von dem Knechte Gottes vernehmen und verstehen, tritt der Schmerz über die Vielen aus Israel zur Seite, welche dieser Kunde nicht glauben. Schon in dieser St. des Jesaias selbst wird der Unglaube unter den Gesichtspunct des Verhängnisses gestellt. Sie glauben deshalb nicht weil der Arm des Herrn, die Entfaltung seiner göttlichen Kraft in Christo, ihnen nicht g e o f f e n b a r e t wird, weil Gott ihnen die Erkenntniß seiner in Christo offenbar gewordenen Kraft entzieht. Object der Weissagung sind überhaupt gewöhnlich nicht die freien Thaten der Menschen, sondern die göttlichen Rathschlüsse, und daß ein solcher in dem angeführten Worte des Jesaias vorliegt, zeigt schon der Ausdruck: die nicht glauben sind darauf g e s e tz t nicht zu glauben, 1 Petr. 2, 8. Daß שמעה in der Grundst., ἀκοή hier das Gehörte ist, unser Gehörtes s. v. a. das was wir hören, was uns, den hier durch Jesaias repräsentirten Propheten, durch das Wort Gottes kund gemacht worden, wurde in der Christologie nachgewiesen. Den Commentar bildet C. 21, 10: „was ich gehöret von dem Herrn thue ich euch kund." Für diese Auffassung spricht auch die Correspondenz der beiden Glieder. Wie dem Propheten, so kommt auch seinen Hörern die Erkenntniß nur aus übernatürlicher Offenbarung. Anton: „Herr wer glaubt unserem Gehör. Wir sagen ja nicht das Unsrige den Leuten vor, spricht der Prophet, sondern wie wirs ordentlich

gehört haben und wirs durch das Hören zuerst selbst an uns wahr erkannt haben. Wir bringen ihnen ja keine Träume vor, oder wir schütteln ihnen ja nicht so etwas aus dem Aermel vor. Nein, es ist ἀκοὴ ἡμῶν." — Scheinbar selbstständig waren die Juden in der That nur ein Spielball in Gottes Hand. Unter diesen Gesichtspunct gestellt war ihr Unglaube nicht ferner eine Instanz gegen Jesum, sondern eine Bestätigung seiner göttlichen Sendung, zu deren begleitenden Umständen sie nach der Weissagung gehörte.

V. 39. „Deshalb konnten sie nicht glauben, weil Jesaias wiederum sagte: V. 40 er hat ihre Augen verblendet und ihr Herz verstockt, damit sie nicht sehen mit den Augen und verstehen mit dem Herzen und sich bekehren und ich sie heile." Deshalb, wegen des von Jesaias in C. 53 verkündigten göttlichen Rathschlusses. Das ὅτι führt dann eine zweite Begründung ein oder eine Erläuterung der früheren Begründung aus dem Munde desselben Jesaias, vgl. 5, 16. 18. Matth. 24, 44. Die gezwungene Annahme, daß διὰ τοῦτο sich nicht auf das Vorherg., sondern auf das folgende ὅτι beziehe — dann sollte man nach der richtigen Bemerkung de Wettes ein Uebergang andeutendes δέ oder καί erwarten — ist nur aus falscher Auffassung von V. 37. 38 hervorgegangen, nach der dort nur das Factum des Unglaubens der Juden ausgesprochen seyn soll. Richtig Anton: „Denn wiederum hat Jesaias ex eodem fundamento gesagt." — Die angef. Stelle des Jesaias, C. 6, 10, lautet nach dem Grundtexte: „Verstocke das Herz dieses Volkes und beschwere seine Ohren und verklebe seine Augen, damit es nicht sehe mit seinen Augen und mit seinen Ohren höre und sein Herz verstehe und es sich bekehre und geheilt werde." Die Anführung bindet sich nicht streng an die Worte, stimmt aber der Sache nach genau mit dem Grundtexte überein. Die Anrede ist dort an den Propheten gerichtet, dieser aber dient dort dem göttlichen Rathschlusse nur als Werkzeug, und was ihm oder der Gesammtheit der Diener Gottes aufgetragen wird, die er repräsentirt, geht auf Gott zurück. Diese göttliche Causalität hervorzuheben, lag in dem Zwecke des Evangelisten, der den Unglauben der Juden unter den Gesichtspunct

des göttlichen Verhängnisses und Gerichtes stellen will. An die Stelle des Imperatives hätte nun eigentlich die erste Person treten müssen: ich habe verblendet. Allein dann hätte es nahe gelegen den Propheten als Subject zu nehmen, um so mehr da in dem Grundtexte an diesen die Rede gerichtet wird. So setzte Johannes also zuerst die dritte Person, daß er sie aber nur zu dem bezeichneten Zwecke gewählt hat, deutet er dadurch an, daß er zum Schlusse die erste Person setzt, ἰάσωμαι oder nach anderer Lesart ἰάσομαι. Das ist nicht eine „Negligenz" sondern es zeigt im Gegentheil wie sehr Alles bis auf das Kleinste bei Johannes berechnet ist. — Die Schuld liegt bei den Juden. Aber damit sie sich nicht einbilden, daß sie Christo einen Strich durch die Rechnung gemacht haben und sich mit ihrem Unglauben brüsten, wird hier die göttliche Causalität bei ihrer Entscheidung hervorgehoben. Was sie nicht wollen, das sollen, dürfen und können sie auch nicht. So wie sie sind, muß Alles was bei den Gutwilligen den Glauben fördert, sie in ihrem Unglauben bestärken. Das ist das göttliche Verhängniß, welches über ihnen waltet und sie in ihr Verderben fortreißt.

V. 41. „Dieses sagte Jesaias, da er seine Herrlichkeit sah und von ihm redete." Αὐτοῦ geht auf V. 37 zurück. Die Abgränzung gegen den Herrn, V. 38, der auch in V. 40 noch Subject ist, war um so weniger nothwendig, da Johannes, wie er in unserm V. selbst sagt, auch in dem Jehova des A. T. Christum erkennt. — Jesaias sieht „den Herrn" sitzen auf seinem Throne. Er sagt in V. 5: „den König Jehova, der Heerscharen sahen meine Augen." Nach der Anschauung des A. T. selbst aber ist alles Sichtbarwerden, alle Offenbarung des Herrn durch seinen Engel, den Abglanz seiner Herrlichkeit vermittelt, vgl. Th. 1. S. 8, und dieser erschien in Christo im Fleische. — „Und von ihm redete": auf Christum bezieht sich also auch, was in V. 40 als Handlung des Herrn aus Jesaias angeführt wurde. Er ist es somit der die Augen der Juden verblendet u. s. w. Die Juden, während sie wähnen ihm durch ihren Unglauben einen bösen Streich zu spielen, ihn als einen „Verführer" zu brandmarken, stehen unter seinem Verhängniß. Die Widerlegung

des Wahnes der Juden, daß Christus ein falscher Messias sein müsse, weil sie ihn dafür halten, wird hier zur schneidenden Ironie. — Man wird sich hüten müssen die Bemerkung hier so zu fassen, daß sie zu der vorliegenden Frage in keiner Beziehung steht und einen rein beiläufigen Charakter erhält. Der Grundgedanke der ganzen Stelle ist das Gericht der Verstockung, welches der Herr über sein abtrünniges Volk verhängt und dieser Herr, darauf weist hier der Prophet hin, ist kein anderer als Christus selbst. Was er herbeigeführt, das kann nicht als Zeugniß gegen ihn geltend gemacht werden.

V. 42. „Dennoch aber glaubten auch von den Oberen viele an ihn, aber wegen der Pharisäer bekannten sie nicht, damit sie nicht in den Bann gethan würden. V. 43. Denn sie liebten die Ehre der Menschen mehr als die Ehre Gottes." Der Unglaube der Juden, das war bisher ausgeführt worden, kann nicht als Instanz gegen Christum geltend gemacht werden. Allerdings aber gehört zur Bewährung der göttlichen Sendung Christi, daß neben dem Unglauben auch Glauben sich findet. Denn so tief kann das Volk des Bundes nimmermehr sinken, daß es sich wie ein Mann gegen die herrlichste Offenbarung seines Gottes erheben könnte. Von dieser Anschauung aus hat der Evangelist schon früher geflissentlich den Ausbrüchen des Unglaubens bei der Majorität die Aeußerungen des Glaubens bei einer Minorität entgegengestellt. Daß diese nothwendige Bedingung der göttlichen Sendung Christi vorhanden ist, darauf weist er auch hier hin. Nicht blos aus dem Volke (Augustinus: eorum autem qui crediderunt alii usque adeo confitebantur ut palmarum ramis acceptis venienti occurrerent etc.), auch unter den Oberen, die besonders schwere Hindernisse zu überwinden hatten, in denen sich die verderbte Volksrichtung concentrirte und denen ihre Stellung es so nahe legte sich durch Rücksichten bestimmen zu lassen, glaubten Viele an Christum, und wenn sie durch Menschenfurcht sich noch von dem Bekenntniß zurückhalten ließen, so legt doch ihr Glaube Zeugniß ab für die imponirende Hoheit der Erscheinung Christi und für den mächtigen Zug des Vaters zum Sohne, vgl. 6, 44. — Durch ἐπίστευσαν, sie glaub-

ten, kann nach dem Sprachgebrauche des Johannes nur ein wahrhaftiger Glaube bezeichnet werden. Nur ein solcher konnte auch für den vorliegenden Zweck des Johannes in Betracht kommen. Daß ihr Glaube noch nicht die völlige Energie hatte, zeigt freilich ihre Bekenntnißlosigkeit. Aber so standen eine Zeitlang auch Nikodemus und Joseph von Arimathia, deren Glaube später durch alle Hindernisse hindurchdrang, vgl. zu C. 3, 2. — Wenn Augustinus bemerkt: principes hos habuisse ingressum fidei, quo si profecissent, amorem quoque humanae gloriae superassent, so ist das wahr aber doch einseitig. Auch der schwache Glaube muß bekennen. Die starke Betonung der Nothwendigkeit des Bekenntnisses in Matth. 10, 32. 33 zeigt, daß wir nicht meinen dürfen, das Bekenntniß werde mit dem Starkwerden des Glaubens von selbst kommen. Der nicht bekennende Glaube kann nicht zur Kraft gelangen. Und wer sich der Pflicht zu bekennen entzieht, ist in Versuchung, daß er um den Mahnungen des Gewissens zu entgehen den Glauben erstickt. — „Damit sie nicht in den Bann gethan würden", vgl. zu 9, 22. — Die Ehre der Menschen ist nach C. 5, 44 (vgl. 1 Thess. 2, 6) die Ehre, die von den Menschen ausgeht, erwiesen wird, die Ehre Gottes, die Ehre die von Gott kommt. Wie muß das Bild Gottes in einem solchen Menschen verblichen seyn! Gott ist nach seinem alttest. Namen Jehova, der Seyende, das persönliche Seyn, außer dem nichts ist als Nichtigkeit und Tod, der Einzige um den man sich zu kümmern, nach dessen Gnade man zu ringen hat; die Menschen, deren Name Schwachheit, können nichts gewähren, nicht wahrhaft schaden, nicht wahrhaft nutzen.

V. 44. „Jesus aber rief und sprach: wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat. V. 45. Und wer mich siehet, siehet den der mich gesandt hat." Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß Johannes hier eine wirklich von Christo gehaltene Rede mittheilt. Es fehlt an jedem Beweise dafür, daß er eigne Reden Jesu in den Mund legt, vgl. zu 3, 16, es streitet dies gegen die tiefe Ehrfurcht, welche er gegen Christus hegte, und hier spricht noch speciell dagegen das ἔκραξε, welches auf die Weise des Vortrages Jesu bei

dieser Rede hinweist, ganz in gleicher Weise wie in C. 7, 28. 37. Wenn man für die Hypothese den wenig originellen und fast nur recapitulirenden Character der Rede geltend macht, so ist dagegen zu bemerken, daß formell diese Rede durchaus nicht als eine Zusammenstellung aus früher bei Johannes mitgetheilten Reden Christi betrachtet werden kann, aus denen auch nicht ein einziger Ausspruch wörtlich entlehnt ist (V. 48 enthält sogar eine Berührung mit Luc. 10, 16 und auch für καὶ μὴ φυλάξῃ in V. 47 läßt sich keine Johanneische Parallele beibringen), materiell Neues aber zu geben würde für eine Schlußrede Christi wenig passen. V. 35. 36 trägt genau denselben Character der materiellen Abhängigkeit von früher schon dagewesenem verbunden mit formeller Selbstständigkeit. Wenn ferner geltend gemacht worden ist, es fehle hier der organische Zusammenhang, der sonst in den eignen Reden Christi bei Johannes wahrzunehmen sey, so ist es wohl nur Schuld der Ausleger wenn sie den klar vorliegenden Gedankenfortschritt nicht wahrnehmen. Die Gliederung ist folgende: Ich bin der wahrhaftige Gesandte, V. 44 und das sichtbare Ebenbild des Vaters, V. 45 und weil ich dies bin der Heiland der Welt, V. 46. Eben deshalb muß der Unglaube, so wenig auch der eigentliche Zweck meiner Sendung das Gericht ist, V. 47 doch der Natur der Sache nach das Gericht herbeiführen: das in mir verschmähte Gotteswort, welches die herrlichste aller Wohlthaten, das ewige Leben darbietet, muß richtend auf den Kopf desjenigen kommen, welcher es verschmäht. „Was ich rede, das rede ich wie mein Vater mir gesagt hat", in diesen Worten, in denen der Schluß der Rede Christi zu dem Anfang zurückkehrt (οὖν) haben die Juden einen Maßstab, an dem sie ihre Zukunft bemessen können, ihre Zukunft in dem Diesseits und ihre Zukunft in dem Jenseits. Ein tiefes Wehe liegt hinter ihnen verborgen. — Ein dem hier vorliegenden ganz analoges Factum bietet Richt. 2, 1—5 dar. Da wird eine Rede des Engels des Herrn an das versammelte Israel, ohne Angabe der geschichtlichen Verhältnisse und des Organes durch welches der Engel redete, in die Einleitung verwoben, in welcher der Verfasser des Buches auf eigne Hand die Gesichtspuncte darlegt, aus denen die Richterpe-

riode zu betrachten ist. — Wann hat Jesus diese Worte geredet? Da Johannes keine Zeit angibt, so liegt es am nächsten an die zunächstliegende Veranlassung zu denken und zu dieser paßt auch allein der ganze Character der Rede, welchen Jo. Gerhard mit den Worten bezeichnet: voluit Christus hac gravi et seria contestatione ingratis et incredulis Judaeis clara voce publice valedicere et culpam judicii unice in ipsos conferre. Wir haben hier also die Fortsetzung zu 36[a] und die Worte: „dieses redete Jesus und ging weg und verbarg sich vor ihnen" würden nach: was ich also zu euch rede u. s. w. in V. 50 stehen, wenn der Evangelist nicht es für angemessen gehalten hätte seinen Epilog mit einem Theile des Schlußwortes Christi zu beschließen. Für diese Annahme spricht noch, daß V. 35. 36 für den wichtigen Moment des Abschiedes von dem Volke doch gar zu kurz sind, dann daß das Bild des Lichtes und der Finsterniß, welches in V. 35. 36 gebraucht wurde, gleich in V. 46 wiederkehrt, nachdem Jesus in V. 44. 45 durch die Hinweisung auf die Hohheit seiner Person und sein Einsseyn mit dem Vater seiner Behauptung, daß in ihm dem Volke das Licht gegeben sey, mit seinem Weggange die Finsterniß einbrechen werde, die Unterlage gegeben hatte. — „Wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern an den der mich gesandt hat": die Juden suchten Christum zu isoliren, eine Scheidewand zwischen ihm und dem Vater aufzurichten, wir glauben dir nicht, wir glauben nur Gott und eben weil wir an Gott glauben, wollen wir von dir nichts wissen. Auf diesen ihren Wahn eingehend sagt Jesus: der glaubt nicht an „mich." Ewald, nach dem Jesus sagen soll „wie er wenn er Glauben an sich fordere, damit nicht Glauben an sich als diesen sterblichen Menschen, sondern Glauben rein an Gott und sein Wort fordere" verwandelt den Sinn in sein grades Gegentheil. Jesus negirt hier wie in Mc. 9, 37 jede Scheidung zwischen sich und Gott. — Der Satz in V. 45 ist diesem Schlußworte ganz eigenthümlich, erläutert sich aber aus dem, was zu 1, 18 bemerkt wurde. Gläubigen und Ungläubigen war in Christo der Vater vor Augen gestellt und das grade war die Ursache des Unterganges der Juden, daß sie in Christo den Vater

gesehen und ihm freventlich widerstrebt hatten, vgl. über θεωρεῖν zu C. 6, 40. Bengel fälschlich: ea visione, quam fides comitatur.

V. 46. „Ich bin als Licht in die Welt gekommen, damit jeder der an mich glaubt, in der Finsterniß nicht bleibe.“ Licht und Finsterniß bedeuten hier wie in V. 35. 36 Heil und Unheil. Jesus ist als das persönliche Heil in die Welt gekommen damit jeder der an ihn glaubt, in der Finsterniß nicht bleibe, in der vor Christo und ohne Christum Alles begraben liegt, vgl. zu C. 1, 4. 8, 12.

V. 47. „Und wenn jemand meine Worte höret und sie nicht bewahret, so richte ich ihn nicht, denn ich bin nicht gekommen, daß ich die Welt richte, sondern daß ich die Welt selig mache.“ Φυλάξῃ ist weit stärker bezeugt als πιστεύσῃ. Der Ausdruck ist aus der Gesetzessprache entlehnt, vgl. z. B. 2 Mos. 12, 17. 15, 26. Christus stellt durch den Gebrauch desselben seine Worte denen des höchsten Gesetzgebers gleich. Das Bewahren bildet den Gegensatz gegen das in den Wind schlagen. In dem ἀκούσῃ liegt nicht das gläubige Anhören. Der Herr hat es nur mit den entschieden Ungläubigen zu thun. Dem μὴ φυλάσσειν hier entspricht in V. 48 μὴ λαμβάνειν. „Ich richte ihn nicht“, das besagt nur im Einklange mit C. 3, 17 daß nicht die Richter- sondern die Heilandsstellung die Christo eigenthümliche ist, das Gericht sich nur gleichsam nebenbei und von selbst entwickelt, aus der Verschmähung des Heilandes hervorwächst. Das Gericht hat seine Wurzel nicht in Christo und einer Freude desselben am Richten und Verurtheilen, es hat seine Wurzel vielmehr in dem Ungläubigen und in der falschen Stellung in die er sich zu der Wahrheit aus Gott gesetzt hat. Er ist αὐτοκατάκριτος Tit. 3, 11. Aber eben darum ist das Gericht nur um so unvermeidlicher und Thorheit ist es, wenn man meint ihm entfliehen zu können.

V. 48. „Wer mich verwirft und meine Worte nicht annimmt, der hat schon der ihn richtet: das Wort, das ich geredet, das wird ihn richten an dem jüngsten Tage.“ Ein Vorspiel dieses jüngsten Tages trat für die Juden bei der Catastrophe Jerusalems ein. Da kam das scheinbar so ohnmächtige Wort Christi

über sie wie ein gewappneter Mann. Angespielt wird hier wie in C. 8, 50 auf 5 Mos. 18, 19.

V. 49. „Denn ich habe nicht aus mir selbst geredet, sondern der Vater, der mich gesendet, der hat mir ein Gebot gegeben, was ich sagen und was ich reden soll." Es ist kleinlich einen Unterschied zwischen εἴπειν und λαλεῖν zu setzen. Die Verbindung der beiden Wörter weist nur darauf hin, daß was Christus nur immer redet in Gottes Auftrage von ihm geredet wird.

V. 50. „Und ich weiß, daß sein Gebot das ewige Leben ist. Was ich also rede, das rede ich wie mir mein Vater gesagt hat." Sein Gebot: die Frucht der von ihm gebotenen Lehre, wenn sie gläubig angenommen und ins Herz geschlossen wird. Das practische Resultat ist, daß Christus dem Volke, welches er wegen seines Unglaubens verlassen muß, nichts zurücklassen kann als Tod und Verderben. Sie haben sich in ihm von dem Vater losgesagt und das verschmähte Wort des Vaters muß unter ihnen nachwirken bis daß es ihnen nicht übrig läßt Wurzel und Zweig. Es ist für sie der Wurm, der nicht stirbt.

---

## C. 13—17.

Von den sieben Theilen der Hauptmasse des Evangeliums erzählen die vier ersten, wie Jesus die Werke Des der ihn gesandt hatte wirkte so lange es Tag war, die drei letzten beschreiben den Ausgang Jesu. Der erste unter diesen, C. 13—17, berichtet wie Jesus die Seinen bis ans Ende liebte, erzählt wie er Angesichts seines Leidens die Jünger auf seinen bevorstehenden Abschied vorbereitete und damit der Kirche aller Zeiten einen reichen Schatz des Trostes gewährte. Die alttestamentlichen Vorbilder für diesen Theil sind das Deuteronomium, in dem der scheidende Moses seinem Volke die Wegezehrung darreicht, die Reden Josuas vor seinem Tode, C. 23. 24, und „die letzten Worte Davids" in 2 Sam. 23, ein Nachbild der Abschied des h. Paulus von den Aeltesten der Gemeinde in Ephesus Apgsch. 20.

In dem Anfange, dem Berichte über die Vorgänge bei dem

letzten Male, verhält sich Johannes zu den früheren Evangelisten nur ergänzend. Von C. 14 an theilt er solches mit, was die früheren Evangelisten ganz übergangen, woran sie sich nicht gewagt hatten, in demüthiger Anerkennung der Gränzen ihrer Gabe und Mission und im Hinblicke auf den Jünger, der einst an der Brust Jesu lag und vor den Uebrigen in seine Geheimnisse eingeweiht war.

C. 13 zerfällt in drei Theile, das Fußwaschen, V. 1—20, das Gespräch über den Verräther, V. 21—30, das Gespräch mit den Jüngern nach der Entfernung des Verräthers, V. 31—38.

## Das Fußwaschen, C. 13, 1—20.

V. 1. „Vor dem Feste des Passa aber, da Jesus wußte, daß seine Stunde gekommen, weil er liebte die Seinigen, welche in der Welt, liebte er sie bis ans Ende.“ Das δὲ weist darauf hin, daß wir nicht ein neues Buch, sondern nur einen neuen Abschnitt vor uns haben. Daß die Verbindung durch eine particula adversativa bewirkt wird, stellt den Ernst Jesu gegen die Juden und die Liebe gegen die Seinen in Contrast. Dieser erste V. gibt den Grundriß, V. 2 f. geben die Ausführung. Das εἰδώς, wissend, hier wird in V. 3 wiederaufgenommen. Da dort nicht erklärt werden kann: weil, sondern nur: obgleich er wußte, so wird auch hier so erklärt werden müssen. Das wird auch noch dadurch nahe gelegt, daß das Motiv der Handlung durch das: da er liebte die Seinen u. s. w. bezeichnet wird. Erklärt man: weil er wußte, so erhält man ein doppeltes Motiv für dieselbe Handlung, verbindungslos und unvermittelt nebeneinander gestellt, was kaum erträglich ist. Erklärt man: obgleich er wußte, so wird zuerst auf das Hinderniß der letzten Liebeserweisung hingewiesen und dann in dem: weil er liebte, auf das lebendige Princip, durch welches dies Hinderniß überwunden wurde. Ἀγαπήσας allein enthält das Motiv, das vorausgeschickte εἰδώς weist darauf hin, was dem Motiv entgegenstand und durch die Energie desselben besiegt werden mußte. Der Liebesbeweis, den Jesus den Seinen noch zuletzt gab, strahlt in um so hellerem Lichte, da Jesus sich klar bewußt war, daß sein Uebergang in den Stand der Herrlichkeit nahe bevorstand. Daß er sich trotz dieses

Wissens noch so tief gegen seine Jünger erniedrigte, ihnen die Füße wusch, das muß ganz besonders mit dankbarer anbetender Liebe erfüllen. War es doch als wenn Gott vom Himmel selbst unmittelbar herabkäme um sterblichen Menschen die Füße zu waschen! Und das that er an Menschen, die sich unmittelbar vorher um ein bischen ärmliche Ehre gezankt hatten! „Kann wol — sagt Heumann — einer der diese Geschichte liest, ein Fünkchen Hochmuthes in seinem Herzen behalten? Oder, wo er dennoch hochmüthig bleibt, ist er nicht des Namens eines Christen höchst unwürdig?" — Man wird nicht erklären dürfen: da er bisher geliebt hatte. Denn das bisher, worauf es ankäme, was den Gegensatz gegen εἰς τέλος bilden würde, steht eben nicht da. Und das: „in der Welt", zurücksehend auf das: „aus der Welt", und hinweisend auf die gefährdete Situation, in der sich die Jünger nach dem unmittelbar in Aussicht stehenden Weggange ihres Herrn befinden werden, vgl. C. 17, 11: καὶ οὐκέτι εἰμὶ ἐν τῷ κόσμῳ καὶ οὗτοι ἐν τῷ κόσμῳ εἰσὶ καὶ ἐγὼ πρός σε ἔρχομαι (Grotius: quos relicturus erat in hoc rerum salo, Jo. Gerhard: „weil sie noch in der Welt waren und blieben, in dem Jammerthal, wo sie nichts als nur Trübsal zu erwarten hatten") führt ganz besonders auf die Liebe, die sich in dem letzten Liebesbeweis kund gab, wodurch Jesus die Herzen zum voraus für die bevorstehende Situation stärkte. Man wird also annehmen müssen, daß ἀγαπήσας die Liebe im Ganzen bezeichnet, ἠγάπησεν den einzelnen aus diesem Quell hervorgehenden Liebesact. — Ἀγαπᾶν kann an sich nur den Affect der Liebe bezeichnen. Da dieser aber nur aus dem aus ihm fließenden Handeln erkannt werden kann, so wird in ἠγάπησεν indirect ein solches bezeichnet. Daß ἠγάπησεν sich zunächst nur auf das Fußwaschen beziehen kann, zeigt das: „vor dem Passafeste." Die übrigen Liebeserweisungen, über welche in unserer Gruppe berichtet wird, fallen schon in das Passafest. Doch können wir das Uebrige füglich als Anhang zu dem Fußwaschen betrachten. Daß der Evangelist es so ansah, darauf scheint das: bis zu Ende, zu führen. Dies hat keine Schwierigkeit, wenn man das Uebrige nur als Entfaltung des in dem Fußwaschen bereits Gegebenen und Commen=

tar zu demselben betrachtet. Trennt man es aber ab, so will das εἰς τέλος nicht recht passen. Das Uebrige, welches doch gewiß eine Bewährung der zärtlichen Liebe Jesu zu den Seinigen ist, lag dann jenseits des τέλος. Man wird nicht sagen dürfen, daß die höchste Liebeserweisung des Herrn, sein Tod, doch jedenfalls jenseits des τέλος hier liege. Denn hier ist von solchem die Rede, was speciell den Jüngern zu Theil wurde, nicht von dem, was der Herr als Heiland der Welt that.

Es bleibt uns jetzt noch die Erörterung über die chronologische Bestimmung zu Anfang des V.: „vor dem Feste des Passa" übrig. Nach der Weise des Johannes bei Zeitbestimmungen, vgl. noch C. 12, 1, kann gar kein Zweifel darüber seyn, daß diese zu dem Ereigniß gehört, über das berichtet werden soll, zunächst zu ἠγάπησεν, der Sache nach zu ἐγείρεται, oder daß das Fußwaschen in die Zeit vor dem Passafeste gesetzt wird.

Das: vor dem Passafeste, ist entweder nichtssagend — und das kann um so weniger angenommen werden, da Johannes der einzige unter den Evangelisten ist, der entschieden chronologische Tendenzen verfolgt und da alle seine andern chronologischen Bestimmungen durchaus präcise sind, da noch die nächst vorhergehenden, sechs Tage vor dem Passa C. 12, 1, am folgenden Tage, V. 12 solchen Character tragen — oder es weist darauf hin, daß die Handlung, der diese Bestimmung angehört, das Fußwaschen, der Zeit unmittelbar vor dem Beginne des Passafestes angehört, daß zwischen dem Passa und dem Fußwaschen gar nichts Anderes lag, daß mit der Vollendung des Fußwaschens für die zunächst Betheiligten das Passafest sofort seinen Anfang nahm. Gehen wir ab von der unmittelbarsten Nähe des Passafestes, so wird jede andere nähere Bestimmung willkürlich seyn. An den Tag vorher hat man eben so wenig Recht zu denken, wie an jeden andern. Bei der hohen Bedeutung aber welche der Evangelist selbst den hier vorliegenden Ereignissen, dem Fußwaschen und demjenigen, was sich an dasselbe bis zu Ende von C. 17 anschließt, beilegt, ist es von vornherein undenkbar, daß er sie chronologisch so gut wie gar nicht bestimmt haben sollte, um so mehr, da sie bei den chronologisch viel sorgloseren früheren Evan-

gelisten schon eine genaue chronologische Bestimmung erhalten hatten. Es liegt am Tage, daß das letzte Mal Jesu, dem Alles in C. 13 des Johannes angehört, nach ihnen das Passamal war, und daß Jesus dasselbe zu gleicher Zeit mit den Juden genossen hat, ganz nach dem Gesetze und der allgemeinen Festordnung. Es ist dies zuletzt von Wichelhaus Leidensgesch. S. 214 f. mit eingehender Gründlichkeit nachgewiesen worden. Bei der von Mehreren dem Evangelisten beigelegten Absicht, dieser chronologischen Bestimmung entgegenzutreten, konnte er nicht verkehrter verfahren. Ihrer chronologischen Bestimmtheit hätte er eine völlig in der Luft schwebende Unbestimmtheit entgegengestellt.

Daß vor dem Passafeste nur heißen kann: unmittelbar vor demselben, ebenso wie in Luc. 11, 38 πρὸ τοῦ ἀρίστου von solchem steht, was unmittelbar dem Mittagessen vorangeht, dafür hat Lange noch mit Recht geltend gemacht, solche specielle Acte, wie das Aufstehen vom Tische, V. 4, hier berechne man nicht nach Tagen, sondern nur nach Stunden und Minuten. Danach könne der Sinn hier nur seyn, unmittelbar vor dem Festbeginn stand er auf.

Wird die Handlung nun unmittelbar vor das Passafest gesetzt, so fragt sich wann das Fest begann. Es versteht sich von selbst, daß die Hauptmalzeit des Passafestes, die am 14 Nisan, nicht von dem Passafeste ausgeschlossen werden darf. Die das versucht haben, sind nur durch Verlegenheit bestimmt worden. Was dem ganzen Feste den Namen gab, das muß nothwendig innerhalb desselben liegen. Die Frage aber ist, ob das Fest erst mit dem Beginnen dieses Males seinen Anfang nahm, oder ob, wie Wieseler und Wichelhaus behaupten, schon das Schlachten der Lämmer innerhalb des Festes fällt.

Wir entscheiden uns für das Erstere, nehmen an daß der Festanfang mit dem Anfang des Males zusammenfiel. Dafür spricht schon der Begriff des Festes. Ἑορτή entspricht im N. T. immer dem alttest. חַג, kommt nie anders vor als von Freudenfesten, solchen, bei denen man sich vor dem Herrn freute. Die Wurzel חגג bedeutet ursprünglich tanzen, dann ein Fest feiern, „von den heiligen Chören und Tänzen, mit welchen die Feste

begangen zu werden pflegten", Gesen. Die Freude, welche hienach nothwendig zu dem Begriffe des Festes gehört, hat die geschehene Versöhnung zur Voraussetzung, die beim Passa durch das Schlachten der Lämmer erworben wurde. Der große Versöhnungstag wird trotz seiner hohen Bedeutung (3 Mos. 16, 31) doch nie ein Fest genannt, so wenig wie unser Charfreitag unter den biblischen Begriff eines Festes fällt. Das Passafest ferner war nach Jes. 30, 29 (vgl. 2 Mos. 12, 42) ein Nachtfest, begann also erst nach eingetretener völliger Dunkelheit, die Schlachtung der Lämmer gehörte aber noch dem Tage an. Dieselbe St. des Jesaias zeigt, daß Fest und Gesang unzertrennlich verbunden war. Nach Ps. 81, 2—4 gehörte das Fest dem Gebiete des Mondes an und wird unter Sang und Klang begonnen, vgl. 2 Chron. 30, 21. 22. Endlich, das Fest wird in den Büchern Mose's stehend das Fest der ungesäuerten Brote genannt. Das Essen der ungesäuerten Brote begann aber nach 2 Mos. 12, 18 erst „am Abend", dem Abend, der den 15 Nisan eröffnete, 3 Mos. 23, 6. Am 14. Tage zwischen den beiden Abenden, also am Nachmittage, war zwar Passa dem Herrn, aber das war das Passaopfer, nicht das Passafest, um das es sich hier handelt. Beides wird scharf unterschieden in 4 Mos. 28, 16. 17: „Im ersten Monat am 14. Tage ist Passa dem Herrn. Und am 15. Tage dieses Monates ist Fest", vgl. auch 2 Chron. 35, 17.

Das steht also fest, daß das Passafest mit dem Passamal seinen Anfang nahm. Wodurch aber wurde der Anfang des Passamales bestimmt? Bei einem Male von so durchaus geistlichem Character wird auch der Anfang nicht ein materieller sondern ein geistlicher seyn und daran dürfen wir um so weniger zweifeln, da der Schluß desselben als durch einen geistlichen Act bedingt ausdrücklich bezeichnet wird, ὑμνήσαντες Matth. 26, 30. Das Mal hatte seine bestimmte Liturgie (Bodenschatz die kirchl. Verfassg. der Juden 2 S. 274), der auch Jesus sich nicht entzog, so weit sie sich auf dem Boden der heiligen Schrift hielt, wie eben das ὑμνήσαντες zeigt. Namentlich hatte das Mal seine feststehenden Eingangsworte. Was vor dem Momente geschah,

da diese gesprochen wurden, lag vor dem „Feste des Passa", wenn es auch unmittelbar vor dem Thore lag.

Es fragt sich nun noch: gehört das Fußwaschen Jesu in die Zeit vor dem bezeichneten Anfangspuncte des Passamales?

Daß das Mal und somit das Fest schon vor dem Fußwaschen begonnen hatte, will man aus V. 2. 4 erweisen, aber nicht das materielle Vorhandenseyn der Malzeit bedingt den Anfang desselben und des Festes, sondern vielmehr die Liturgie und das sich an sie unmittelbar anschließende wirkliche Essen. Daß das Mal nur in gewissem Sinne, dem hier nicht in Betracht kommenden, schon vorhanden war, darauf weist das καὶ δείπνου γινομένου (Tischend., nicht γενομένου) hin, Meyer: „während man im Begriffe ist Abendmalzeit zu halten." Das Mal war noch nicht, es ward erst. Die Uebersetzung des Vulg.: coena peracta, und Luthers: nach dem Abendessen, würden selbst unter Voraussetzung der Lesart γενομένου nicht berechtigt seyn.

Wir können aber positiv erweisen, daß das Fußwaschen Jesu dem bezeichneten Anfange des Males und Festes voranging.

Daß das Fußwaschen bei jeder größeren Malzeit bräuchlich war, liegt in der Orientalischen Weise der Fußbekleidung, dem Orientalischen schweißtreibenden Clima und der Orientalischen Tischsitte tief begründet, nach der man mit den Füßen der Nachbarn in nahe Berührung kam und sie vor Augen und Nase hatte. Dem Gaste kein Wasser auf die Füße zu geben, erscheint in Luc. 7, 44 als etwas durchaus ungewöhnliches und eine schwere Beleidigung. Daß das Fußwaschen bei dem Male als nothwendig galt folgt aus dem Worte Jesu in V. 10. Am wenigsten aber konnte es bei dem Passamale unterbleiben, das wäre im eigentlichsten Sinne eine Profanation gewesen.

Daß das Fußwaschen der Malzeit vorangegangen, liegt in der Natur der Sache, und wird durch alle Stellen der Schrift bezeugt, welche seiner gedenken, von 1 Mos. 18, 4. 19, 2 an. Ebenso auch durch die Zeugnisse des classischen Alterthums. Das Fußwaschen geschah nicht blos „in der Regel", es geschah immer und ohne Ausnahme vor dem Anfange des Males.

Wir ersehen aus V. 4. 5, daß der Apparat zum Fußwaschen

vollständig vorhanden, bis dahin aber noch nicht benutzt war. Das führt darauf, daß das Fußwaschen Jesu eine besondere Veranlassung hatte, daß er that, was andere unterlassen hatten. Diese anderen können nur im Kreise der Jünger gesucht werden. Der Hausherr hatte Jesu nur das Zimmer überlassen. Er fungirte nicht wie der Pharisäer in Luc. 7 als Wirth. Die Stelle des Gastgebers nimmt bei dem letzten Male Christus ein, vgl. Matth. 26, 17. Der Hausherr war beim Passamale an seine Hausgemeinde gebunden. Wie sehr man durch das Vorhandenseyn des Apparates zum Waschen bei der Annahme, daß das Fußwaschen Jesu selbstständige Bedeutung habe, in Verlegenheit gesetzt wird, kann man z. B. bei Lampe sehen, der nach dem Vorgange des Euthymius auf eigne Hand fingirt Jesus habe das Becken vom Hausherrn verlangt, Wasser geholt u. s. w. Das mußte berichtet werden, wenn die Handlung selbstständige Bedeutung hätte, und da das Gegentheil davon vorliegt, so muß die Handlung Jesu gelegenheitlichen Character tragen.

Das Fußwaschen Jesu hat zur Voraussetzung, daß kein anderes Fußwaschen vorausgegangen war, und ist dies und steht es fest, daß ein Fußwaschen nothwendig dem Beginne der Malzeit vorausgehen mußte, so muß das Fußwaschen Jesu nothwendig in die Zeit vor dem Anfang des „Males", vor dem Passa gehören. Es wäre ungereimt, wenn Jesus die gewaschenen Füße noch einmal gewaschen hätte. „Schwerlich — sagt Schweizer mit Recht — hat er schon gewaschene Füße zum Ueberfluß noch einmal gewaschen, blos um des Beispieles willen, das in diesem Falle, weil keinem Bedürfnisse dienend, ein blos künstliches Beispiel wäre."

Daß Jesus in die Stelle anderer eintrat, denen das Fußwaschen zukam, die es aber unterlassen hatten, darauf führt uns, daß er von dem Male aufsteht, V. 4. Hätte er von vornherein die Absicht gehabt seinen Jüngern die Füße zu waschen, so würde er sich nicht erst zu Tische gelegt haben. Darauf führt uns auch der Act selbst: das Fußwaschen Jesu, losgelöst von einer ganz besonderen Veranlassung, würde einen gesuchten abenteuerlichen Character haben, und der Anstoß, den Weiße an einer solchen

„geschmacklosen Demuthshandlung" nimmt — er bemerkt, er könne sich nicht sonderlich daran erbauen, da sie für jedes unbefangene Gefühl einen Beischmack von theatralischer Absichtlichkeit habe — ist von seiner Voraussetzung aus ein gerechter. Ewald bemerkt von derselben Voraussetzung aus: „Ein seltsamer Gedanke schien plötzlich in Christus' Seele aufzusteigen" und Lücke bemerkt: „Hier ist alles ungewöhnlich, der Hausherr thut es selbst, thut es an seinen Jüngern, unterbricht dadurch das Mal." Man sieht diesen Bemerkungen die Verlegenheit an, sieht daß man mit dem Verkennen einer besonderen Veranlassung den Schlüssel zu der Thatsache verliert. Nur wenn die zufällige Bedingtheit des Fußwaschens Jesu erkannt wird, fällt auch der Schein weg, daß Jesus hier einen durch alle Zeiten der Kirche beizubehaltenden Ritus vorschreibe, erhalten wir die Berechtigung zu unterscheiden zwischen der ewiggültigen Idee des Fußwaschens und ihrer durch besondere Umstände herbeigeführten Ausdrucksform. Wenn man diese zufällige Bedingtheit verkennt, so wird man kaum die Bemerkung von Weiße abweisen können, daß die symbolische Handlung kein heiliger Gebrauch der apostolischen Kirche geworden sey, mache gegen die historische Wahrheit der Erzählung bedenklich.

Endlich, auf eine besondere Veranlassung führt die eindringliche Weise, in der Jesus in V. 14—17 die Jünger auffordert, sich einander die Füße zu waschen. Die Annahme liegt nahe, daß er sie nach gegebenem Vorbilde ermahnt in Zukunft zu thun, was sie so eben unterlassen hatten. Auch die nachdrücklichen Ermahnungen zur Bruderliebe V. 34. 35 strahlen in hellerem Lichte, wenn die Apostel sich kurz vorher eine Verletzung der brüderlichen Liebe zu Schulden kommen ließen.

Das ist es, was wir aus Johannes selbst abnehmen können. Zu weiterer Einsicht führt uns die Vergleichung des nächsten Vorgängers des Johannes unter den Evangelisten, des Lucas, an den er sich überall zunächst anschließt. Dieser erzählt in C. 22, 7—23 zuerst die Ereignisse an dem „Tage der ungesäuerten Brote, an dem das Passa geschlachtet werden mußte" in chronologischer Abfolge, im Einklange mit seinen beiden Vorgän-

gern. Dann gibt er in der Weise, die wir auch sonst mehrfach bei ihm wahrnehmen, V. 24—38 einen chronologisch nicht gebundenen Nachtrag. In diesem berichtet er in C. 24—30 einen Streit unter den Jüngern darüber, wer unter ihnen scheine größer zu seyn und über das, was Jesus in Veranlassung dieses Streites zu den Jüngern redete. Nach Eröffnung des Males werden wir uns diesen Streit nicht denken können. Die feierlich gehobene Stimmung, in der Jesus sogleich das Mal eröffnete, ließ ihn nicht aufkommen. Aber auch schon vor der Eröffnung des Males ist der Streit nach dem tiefen Ernst der Situation nur dann denkbar, wenn die Jünger von ihm überrascht wurden, wenn in den Verhältnissen selbst ein unerwarteter Anlaß dazu gegeben war. Daß diese Veranlassung nicht etwa, wie man wohl gemeint hat, durch die Wahl der Plätze bei Tische (Lichtenstein S. 399), daß sie vielmehr durch eine erwartete und nicht gewährte Dienstleistung gegeben wurde, das ersehen wir aus der auf den Streit sich beziehenden Ermahnung in V. 26: „Der Größere unter euch werde wie der Jüngere und der Anführende wie der Dienende." Wir schließen daraus, daß die Größeren unter den Aposteln, diejenigen, die der Herr vor den Uebrigen ausgezeichnet und als die eigentlichen „Säulen" hingestellt hatte, Petrus an der Spitze, von den Kleineren eine Dienstleistung erwartet hatten, welche diese nicht gewährt. Daß diese Dienstleistung keine andere war als das Fußwaschen, das ersehen wir aus den Worten Jesu in V. 27: „Denn wer ist größer, der zu Tische liegt oder der dienet? nicht der zu Tische liegt? ich aber bin in eurer Mitte wie der Dienende." Diese Worte stehen in unverkennbarem Zusammenhange mit V. 4 hier, wo Jesus den Habitus des Dienenden annimmt, um den Jüngern die Füße zu waschen. Ist das Dienen Jesu, welches bei Lucas das Correctiv bildet für das nicht dienen wollen der Jünger, wodurch der Streit hervorgerufen wurde, das Fußwaschen Jesu, so kann auch dies nicht dienen wollen sich nur darauf beziehen, daß die Jünger sich das Fußwaschen verweigert hatten.

Die Sache stellt sich hienach also. Jesus hatte sich zu Tische gelegt und wahrscheinlich hatte Petrus die Ehre genossen ihm

die Füße zu waschen. Nachdem dies geschehen, legte auch er mit den anderen Jüngern interioris admissionis sich zu Tische, erwartend daß die „Jüngeren" bereitwillig den Dienst des Fußwaschens übernehmen würden. Allein der Hochmuth rief den Hochmuth hervor. Die Jüngeren legten sich einem raschen Impulse folgend ebenfalls zu Tische. So entstand eine verlegene Situation, Murren und Streit. Wer soll wieder aufstehen? Jesus machte dem ein Ende, indem er von dem Male aufstand und seinen Jüngern die Füße wusch. Wie schmerzlich das Gefühl in Bezug auf diesen fatalen Streit in dem Kreise der Jünger war, das gibt sich darin zu erkennen, daß Matthäus und Marcus ganz über ihn hinweggehen, Lucas und Johannes ihn nur andeutungsweise berühren.

Gehört das Fußwaschen Jesu der Zeit unmittelbar vor dem Beginne des letzten Passamales Jesu an, so tritt Johannes in die vollste Harmonie mit den drei ersten Evangelien. Daß eine solche Harmonie vorhanden seyn muß, das kann demjenigen von vornherein nicht zweifelhaft seyn, der irgend tiefer das allgemeine Verhältniß erkannt hat, in dem Johannes zu seinen Vorgängern steht. Auch daran wird von vornherein kein Zweifel sein können, daß dem Johannes das letzte Mal Jesu und sein Tod in das Passafest fallen muß. Denn diesem Ziele steuert in dem Vorhergehenden alles zu, daß Jesus sich bis das Passa herangekommen seinen Feinden geflissentlich entzieht, so wie das Passafest herannaht nach der Hauptstadt aufbricht, am Tage der Aussonderung der Lämmer in dieselbe einzieht. Eben darauf führt auch C. 19, 36, wo Christus als das Gegenbild des Passalammes erscheint.

V. 2. „Und da das Mal ward steht Jesus, da der Teufel schon in das Herz des Judas, des Sohnes Simons, Ischarioth geworfen hatte daß er ihn verriethe, V. 3. obgleich Jesus wußte, daß der Vater ihm Alles in die Hände gegeben und daß er von Gott ausgegangen und zu Gott geht: V. 4. (Jesus steht) auf von dem Male und legt die Kleider ab und nimmt ein Leintuch und umgürtet sich." — Καὶ δείπνου γινομένου in V. 2 heißt eigentlich: und werdenden Males. Καὶ kündigt die weitere Aus-

führung des in V. 1 im Grundrisse gegebenen an. Das Mal bedarf keiner näheren Bestimmung, da es nach dem Zusammenhange mit V. 1 nur das aus den drei ersten Evangelien hinreichend bekannte Mal sein kann, wodurch das Passafest eröffnet wurde. Ganz ähnlich ist Tob. 2, 1: ἐν τῇ πεντηκοστῇ ἑορτῇ ἐγενήθη ἄριστον καλόν μοι, καὶ ἀνέπεσα τοῦ φαγεῖν. Da ist auch unbestimmt von einem schönen Male die Rede. Durch den Zusammenhang aber wird es als die Hauptmalzeit des Festes bezeichnet. Die St. ist auch insofern analog, als das ἐγενήθη ἄριστον auch dort das Mal nach seiner materiellen Zurüstung bezeichnet. Es folgt in V. 4: „und ich sprang auf ehe ich etwas gekostet hatte." Im Einklange mit dieser Parallelst. umschreibt Heumann hier: „Als nun die Abendmalzeit bereitet war und auf dem Tische stand." In C. 21, 20 wird derselben Malzeit die Bestimmtheit, die hier in dem Verhältniß zu V. 1 liegt, durch den Artikel gewährt, τὸ δεῖπνον das allgemein bekannte, berühmte Mal. — Die Tendenz der Bemerkung, daß der Satan schon dem Judas in das Herz gegeben Jesum zu verrathen, muß zuerst nach dem Grundriß in V. 1 bemessen werden, dann nach V. 3. V. 2 u. 3 dienen zur Ausführung der Worte des Grundrisses εἰδὼς — πατέρα. Danach kann der schon beschlossene Verrath des Judas hier nur insofern in Betracht kommen, als er die unmittelbare Nähe des Todes Jesu in sich schließt und des damit verbundenen Einganges in die Herrlichkeit des Vaters. Daß Jesus im Angesichte dessen sich noch so tief herabließ, wie noch nie zuvor die Gestalt eines Knechtes annahm, zeigt die Energie der Liebe zu den Seinen. Für diese Auffassung spricht auch V. 31. 32. Da erscheint der Verrath des Judas ebenfalls als das unmittelbare Vorspiel der Verherrlichung Christi. Wenn man bei dem: τοῦ διαβόλου — παραδῷ unterläßt die Bestimmung der Tendenz aus dem Grundriß und aus V. 3 zu entnehmen, so fällt man dem bloßen Rathen anheim und die Folge davon ist das Auseinandergehen des Meinungen. Bei dem legitimen Verfahren erhält man in V. 1—3 eine große Einfachheit und Durchsichtigkeit des Gedankens. Der Apostel hebt es auf das stärkste hervor, welche Bedeutung der Liebesbeweis Jesu da-

durch erhält, daß er grade dem Ende angehört, der Zeit der keimenden Verherrlichung, in der wie es scheint die Hohheitsgedanken alle anderen verdrängen mußten. Ein geheimes Kyrie Eleison steht dabei überall im Hintergrunde. Indem der Apostel Christi demüthige Liebe so stark verherrlicht, klagt er zugleich der Jünger und die eigne hochmüthige φιλονεικία an, deren Finsterniß durch das helle Licht Christi beleuchtet wurde. Das ist der eigentliche Schlüssel zu der auffallenden Häufung der Ausdrücke. — Daß der Satan damals schon dem Judas den Verrath in das Herz gegeben, ist an sich ein innerliches Factum, was nur Gott dem Herzenskündiger bekannt ist. Wenn es hier als geschichtliches Moment erscheint, so wird vorausgesetzt, daß die innerliche Thatsache sich bereits in einer äußerlichen kundgegeben hat und menschlich erkennbar geworden ist. Darüber nun berichten ausdrücklich die ersten Evangelisten, wonach Judas damals schon seinen Handel mit den Hohenpriestern abgeschlossen hatte, Matth. 26, 14—16. Mc. 14, 10. 11. Luc. 22, 3—6. Auf diese Stellen würde Johannes verwiesen haben, wenn man ihn gefragt hätte: woher weißt du das? Daß er speciell die Stelle seines letzten Vorgängers vor Augen hatte, erhellt daraus, daß in ihr schon die Unterhandlung des Judas mit den Oberen auf den Satan zurückgeführt worden ist. Die Erzählung beginnt dort mit den Worten: εἰσῆλθε δὲ Σατανᾶς εἰς Ἰούδαν τὸν ἐπικαλούμενον Ἰσκαριώτην, ὄντα ἐκ τοῦ ἀριθμοῦ τῶν δώδεκα, Worte auf die Joh. auch in V. 27 bestimmt anspielt. Er bewahrt sich den dort gebrauchten stärksten Ausdruck für das letzte Stadium auf. — Nach Apoc. 17, 17 könnte auch stehen, daß Gott es ihm ins Herz geworfen. Der Satan dient überall Gottes Planen nur als Werkzeug. Was Judas thut, steht wie alles Treiben der Gottlosen unter der geheimen Direction Gottes. Die Sünde gehört ihm an. Da er von ihr nicht lassen, sich nicht bekehren will, trotz der ihm freigebig dazu dargebotenen Mittel, so muß er als willenloses Werkzeug den Planen zunächst des Satan und weiterhin Gottes dienen, dessen Knecht auch der Satan ist, und wenn er dies gethan hat, wird er weggeworfen und geht an seinen Ort. — Zur bloßen Personalbezeichnung, zur Unterschei-

dung des Verräthers von dem anderen Judas in dem Apostelkreise genügte das Σίμωνος. Das Ἰσκαριώτου kann nur hinzugesetzt seyn um den Verräther zu brandmarken, vgl. zu 6, 71. 12, 4.

Zu V. 3 bemerkt Heumann: „Man sehe dies nicht so von obenhin an, daß Johannes sein εἰδώς des ersten V., da er wußte oder obgleich er wußte, in diesem V. wiederholt. Seine Bewunderung dieser That Jesu nöthigte ihn was er schon gesagt hatte noch einmal zu sagen und dadurch die Aufmerksamkeit seiner Leser zu schärfen: Ich sage es noch einmal, er wußte, daß ihn sein Vater zum Herrn aller Herren gemacht hatte, und daß er nächstens im Triumphe in den Himmel kommen werde, und doch erniedrigte er sich so sehr, daß er seinen Jüngern die Füße wusch." Das δέδωκε steht vorausgreifend: die kurze Zeit, welche noch zwischen der Gegenwart und der Uebergabe der Gewalt liegt, wird ignorirt, vgl. das εὐθὺς δοξάσει αὐτόν V. 32. Daß das πάντα in seinem ganzen Umfange zu nehmen ist, zeigt Matth. 28, 18: ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς, vgl. Hebr. 2, 8. — Das Bewußtseyn Jesu, daß er von Gott ausgegangen, mußte besonders lebhaft werden zu der Zeit, da seine Rückkehr zu Gott und zu der Herrlichkeit, die er bei dem Vater hatte ehe denn die Welt ward, unmittelbar bevorstand.

Er legte seine Kleider ab, V. 4, so weit sie nämlich bei diesem Geschäfte hinderlich waren. Das gilt nur von dem Oberkleide. Daß Jesus sich mit dem Leintuche umgürtete oder schürzte, erhellt aus V. 5. Es war das recht eigentlich der Habitus der Knechte. Auch in Luc. 17, 8 finden wir einen Knecht, zu dem sein Herr spricht: „schürze dich und warte mir auf." Daß Jesus sich so förmlich zu seinem Geschäfte vorbereitet, diente nicht blos dem vorliegenden äußeren Zweck, es sollte zugleich die Tiefe seiner Erniedrigung recht anschaulich vor Augen stellen. Die Sache hätte auch wol formloser abgemacht werden können. Aber dann wäre die Beschämung der Jünger weniger tief gewesen, die Ermahnung minder eindringlich. Nur von dem aufgestellten Gesichtspuncte aus erklärt sich die Ausführlichkeit des Apostels in der Beschreibung der Handlung.

V. 5. „Dann gießt er Wasser in das Waschbecken und

fing an zu waschen die Füße der Jünger und sie abzutrocknen mit dem Leintuche, womit er umgürtet war. V. 6. Er kommt also zu Simon Petrus und jener spricht zu ihm: Herr du wäschest meine Füße?" Das: er fing an, weist darauf hin, daß die Handlung einen weiten Kreis zu durchschreiten hatte. Das ἔρχεται οὖν in seiner Beziehung auf V. 5 weist darauf hin, daß Jesus mit Petrus den Anfang machte, was man nur im Interesse einer kleinlichen und bornirten Opposition gegen die Römische Kirche geläugnet hat. V. 5 sagt im Allgemeinen, daß Christus anfing seinen Jüngern die Füße zu waschen. V. 6 fügt hinzu bei wem er anfing und das οὖν knüpft bestimmt an das ἤρξατο an: er kam also oder indem er nun anfing kam er. Daß Christus bei Petrus anfing ist schon von vornherein wahrscheinlich. Die Rangfolge der Apostel, nach der Petrus überall die erste Stelle einnimmt, vgl. Matth. 16, 18, konnte kaum von Christo bei dieser Gelegenheit ignorirt werden. Das wäre um so weniger angemessen gewesen, da Petrus ohne Zweifel bei dem Streite die erste Stelle eingenommen hatte. Daß Christus bei ihm den Anfang machte, diente zur tieferen Beschämung seines hochfahrenden natürlichen Menschen. Auch der Protest des Petrus führt darauf, daß Jesus bei ihm den Anfang machte. Jeder andere Jünger würde gewiß ebenso protestirt haben, und hätte etwa der eine oder der andere aus Schüchternheit geschwiegen, so hätte der feurige Petrus sich gewiß dazwischen gelegt. Da Jesus ihn an die Spitze gestellt hatte, so hatte er gewissermaßen ein Recht die Anderen zu vertreten. Dann aber würde die Erörterung, die jetzt zwischen Jesus und Petrus stattfand, schon früher stattgefunden haben. Diese Erörterung ist nur dann begreiflich, wenn Petrus die Reihe eröffnete. „Da aber — bemerkt Heumann — der Herr dem ersten befahl es durchaus geschehen zu lassen, so schwiegen die anderen als an sie die Reihe kam und nahmen zwar bestürzt aber doch gehorsam diesen Dienst von ihrem Herrn an." — Petrus hatte Recht, wenn es ihm unleidlich war, daß der Herr ihm die Füße waschen wollte. So lange er die symbolische Bedeutung dieser Handlung nicht erkannte, mußte sie sich ihm als völlig abnorm darstellen, und auch wenn er zum Be-

wußtseyn seiner Verschuldung gekommen war, mußte es ihm als eine zu schwere Strafe erscheinen, daß der Herr sich zu einem seiner so unwürdigen Dienste hergab oder wegwarf. Die symbolische Bedeutung durfte er aber nicht auf eigne Hand annehmen. Der Herr selbst mußte sie ihm kundthun. Sobald dies geschehen, zieht er seine Opposition zurück. Alles ist hier gesund und der harte Tadel, den die Ausl. gegen Petrus aussprechen, ist nicht begründet.

V. 7. „Antwortete Jesus und sprach zu ihm: was ich thue, das weißt du jetzt nicht, du wirst es aber hernach erkennen.“ Jesus weist darauf hin, daß ein Geheimniß bei der Sache ist. Hernach: einiges Licht ging dem Petrus durch die folgende Erklärung Christi auf. Doch das reicht nicht hin. Die eigentliche Einsicht erhielt er erst, da er durch seinen Fall die Erkenntniß der Tiefe seiner Sündhaftigkeit erlangt hatte und wie nöthig es ihm war von Christo gewaschen zu werden, und besonders da er durch den heiligen Geist, dessen Ausgießung durch die Verklärung Christi bedingt war, vgl. 7, 39, die tiefste Einsicht in sein Elend und in die Wohlthat Christi erlangt hatte.

V. 8. „Spricht zu ihm Petrus: Du sollst mir nimmer meine Füße waschen. Antwortete ihm Jesus: wenn ich dich nicht wasche, so hast du kein Theil mit mir.“ Petrus fährt fort zu protestiren. Die Hinweisung auf das Vorhandenseyn eines Geheimnisses genügt nicht seinen Widerstand zu überwinden. Er muß dazu wenigstens dem Anfange nach das Geheimniß erkennen. Diese Erkenntniß nun gewährt ihm der Heiland durch seine Antwort. Das leibliche Waschen ist ein Abbild der geistigen Abwaschung von dem Schmutze der Sünden. Nur wenn es dies ist, hört es auf unnatürlich und Christi unwürdig zu seyn, ist es für die Apostel nicht ferner ein tief verwundender Stachel, sondern wirklich ein Beweis der höchsten Liebe ihres Herrn. Jesus, dessen Name bedeutet, daß er sein Volk retten wird von ihren Sünden, ist dann dabei recht eigentlich in seinem Elemente. Beides gehört zur Motivirung der Handlung, die Beziehung auf das Unterlassen der Fußwaschung durch die Apostel, und der geistliche Sinn. Das letztere rechtfertigt die Handlung in ihrem Wesen, das erstere in ihrer Form. — Daß das Waschen in dem

geistlichen Sinne zu nehmen ist, der unter Israel schon durch die Levitischen Reinigungen eingebürgert war, bei denen durchweg die äußerliche Unreinigkeit als Bild der Sünde sich darstellt, so daß alles, was an ihr geschah eine symbolische Handlung war, die dasjenige abbildete, was an der Sünde geschehen sollte, erhellt schon daraus, daß hier nicht mehr von dem Waschen der Füße die Rede ist, sondern von dem Waschen überhaupt, ferner aus der Folge, die an das Nichtwaschen durch Christum geknüpft wird. Kein Theil an Jemanden haben heißt nichts mit ihm zu schaffen haben, aus seiner Gemeinschaft ausgeschlossen seyn, Jos. 22, 24. 25. 2 Sam. 20, 1. 1 Kön. 12, 16. 2 Cor. 6, 15. Die völlige Ausschließung aus der Gemeinschaft Christi kann nur denjenigen treffen, der es unterläßt die geistliche Reinigung bei ihm zu suchen. Dazu kommt noch die unverkennbare Beziehung, in welcher der Ausspruch Christi hier auf Ps. 51, 4 steht. David bittet dort: „Gott wasche mich wohl von meiner Missethat und von meiner Sünde reinige mich.“ Jesus, indem er sich hier beilegt, was dort von Gott erbeten wird, stellt sich auf die göttliche Stufe. Aus dieser Grundstelle erkennen wir auch, daß das Waschen hier sich direct nur auf die Ertheilung der Vergebung der Sünden bezieht — νίπτειν hier = ἀφιέναι ἁμαρτίας Mc. 2, 10. Matth. 9, 6, was dort von den Pharisäern mit Recht als göttliche Prärogative angesehen wird — nicht direct zugleich auf die Heiligung. Den Commentar zu V. 4 haben wir in V. 9. Da entspricht dem: wasche mich, das: entsündige mich. „In der vorläufigen Bitte, V. 3. 4, ist nur von der Haupt- und Grundwohlthat, der Vergebung die Rede. Auch die entfaltete Bitte beschäftigt sich zuerst ausschließlich mit dieser, V. 9—11. Dann wendet sie sich in V. 12—14 zu dem zweiten, was aus der Gewährung des ersten nothwendig folgt, der Ertheilung der heiligenden Gnade Gottes.“ Wenn aber auch das Waschen zunächst mit der Heiligung nichts zu thun hat, so legt doch Jesus, indem er sich die Kraft beilegt, Sünde zu vergeben, indirect sich auch die Kraft bei ein reines Herz zu schaffen. Denn er versetzt sich durch das erstere in das Gebiet Gottes, bei dem der Anfang in der Rechtfertigung nach Ps. 51 unzertrennlich mit dem Ende in

der Heiligung verknüpft ist. — Das Wort von dem Waschen mußte bei Petrus sofort Anklang finden, der in Luc. 5, 8 spricht: „Herr, ich bin ein sündiger Mensch." Schon das Gesetz enthält das ernste Wort, 4 Mos. 19, 20: „ein Mann, welcher unrein ist und sich nicht entsündigt, die Seele wird ausgerottet aus der Gemeinde." So gewiß als Christus der dreimal heilige ist, so gewiß bleibt der in Sünden geborne und empfangene Mensch durch eine weite Kluft von ihm getrennt, wenn Er nicht die Kluft durch die Vergebung der Sünden ausfüllt. Wenn hier das Gewaschenwerden durch Christum als die Grundbedingung aller Gemeinschaft mit ihm erscheint, so weist uns das darauf hin, daß die Erkenntniß der Sünde und das Verlangen von ihr durch Christum gewaschen zu werden, das A. B. C. alles Christenthums ist. „Welche Reinheit man sich auch zu besitzen schmeicheln mag — sagt Quesnel — wenn es nicht Jesus Christus ist, der uns reinigt, so sind wir unwürdig seines Tisches, der Gemeinschaft seines Leibes, der Herrlichkeit seines neuen Lebens." Daß die Grundlage des Wassers der Sündenvergebung das Blut der Versöhnung ist, sehen wir aus C. 19, 34. 35. 1 Joh. 5. 6. Die Vergebung, welche Christus schon während seines Erdenlebens ertheilte, hatte somit vorausgreifende Bedeutung.

V. 9. „Spricht zu ihm Simon Petrus: Herr, nicht meine Füße allein, sondern auch die Hände und das Haupt." Zu ergänzen ist: wenn es sich so verhält, so wasche. Petrus hatte so eben, bei dem Streite, erfahren, wie mächtig noch die Sünde in ihm war. Es war natürlich, daß ihm entschwand, was er schon besaß, was er durch die Gnade Christi schon erhalten hatte, daß er zu Christo hinzutritt wie einer, der überhaupt von seinen Sünden noch nicht abgewaschen ist, 1 Cor. 6, 11. Jesus mußte ihn also an seinen Gnadenstand erinnern.

V. 10. „Spricht zu ihm Jesus: Wer gewaschen ist, hat nicht nöthig als nur die Füße zu waschen, sondern er ist ganz rein und ihr seyd rein aber nicht alle. V. 11. Denn er kannte den, der ihn verrieth. Darum sprach er: ihr seyd nicht alle rein." Jesus hatte die Sache bereits auf das geistliche Gebiet herübergeführt. In diesem Zusammenhange kann: wer gewaschen

ist, nur heißen: wer im geistlichen Sinne gewaschen ist. Erst die allgemeine Sentenz und dann die Anwendung derselben auf die Jünger. — Die Reinheit erscheint hier als Folge des Waschens und da durch das Waschen nach V. 8 die Ertheilung der Vergebung der Sünden bezeichnet wird, so kann die Reinheit nur in dem Besitze der Vergebung der Sünden bestehen. Wodurch waren die Apostel rein geworden? Die Grundlage bildete nach C. 3, 5 und den anderen dort angeführten Aussprüchen des N. T. die Taufe. Diese bedurfte aber der Ergänzung um so mehr, da sie die Taufe Johannis war, die ihren Zweck die Vergebung der Sünden zu gewähren Mc. 1, 4, und also die Reinheit zu wirken nur unvollständig erreichen konnte. Diese Ergänzung erhielten die Apostel durch das Verhältniß zu Christo, vgl. C. 15, 3. Sie wurden durch dasselbe zu Buße und Glauben geführt, und der Glaube führte die Vergebung der Sünden, Apgsch. 10, 43 und die darin beruhende Reinigung des Herzens, Apgsch. 15, 9 mit sich. In Folge ihres Glaubens sprach sie der Menschensohn, der auf der Erde das Recht hatte Sünden zu vergeben, von ihren Sünden los, als solche, die in ihm gerecht geworden. Sie konnten mit David sprechen: „glücklich der Mann, dem die Sünde bedeckt, die Missethat vergeben ist." — Dem Waschen der Füße, die beständig mit dem Staube und Schmutze der Erde in Berührung kommen, entspricht auf geistlichem Gebiete die Vergebung solcher Sünden, denen auch der in der Gnade der Vergebung Stehende dadurch noch unterworfen ist, daß er, von Natur ein Sünder, unter einem Volke unreiner Lippen wohnt, oder welche der tägliche Wandel eines solchen in der verderbten Welt mit sich führt. Die Apostel waren Menschen guten Willens, sie haßten die Sünde als solche die Vergebung erhalten hatten, und wenn sie von ihr dennoch wider Willen und zu ihrem tiefen Schmerze überrascht wurden, so hatten sie einen Fürsprecher beim Vater, Jesum Christum, 1 Joh. 2, 1, der wenn wir unsre Sünden bekennen, wie Petrus das hier so eben gethan hatte, treu ist und gerecht, daß er uns die Sünden vergibt und reinigt uns von unserer Ungerechtigkeit, 1 Joh. 1, 9. — Das: aber nicht alle, war ein Stich in das Gewissen des Judas, den der Heiland

nicht eher aufgibt, als bis auch die letzte gute Regung in ihm erstorben war. Jesus mußte an ihm alle Mittel der Liebe und der Zucht erschöpfen, wenn es ihm auch feststand, daß durch Schuld seiner Verhärtung Alles vergeblich seyn würde. Darum wusch er auch ihm die Füße, zum Zeichen, daß er auch jetzt noch bereit sey ihn geistlich von seiner Ungerechtigkeit zu waschen. Das Wort ist aber nicht blos für Judas gesagt. Ebenso wie die späteren entfalteteren Aeußerungen über den Verräther beugt es zugleich dem so nahe liegenden Verdachte vor, daß Jesus ohne es zu merken eine Schlange an seinem Busen genährt habe, was eine Instanz gegen seine wahre Gottheit seyn würde. Der klar erkannte und vorherverkündete Verrath sprach nicht ferner gegen, er sprach für Jesum als den wahrhaftigen Sohn Gottes, vgl. V. 19. Jesus zeigte dadurch, daß er theilnehme an der göttlichen Prärogative Prüfer der Herzen und Nieren zu seyn. Diesen Gesichtspunct hebt der Evangelist selbst in V. 11 hervor.

V. 12—17. Das Fußwaschen Jesu bot eine doppelte Seite dar. Es war eines Theils eine Handlung der dienenden Liebe, welche den Zweck hatte die durch die Schuld des Hochmuthes der Jünger unterbliebne materielle Reinigung zu bewirken. Auf der andern Seite bildete das Fußwaschen die durch Christum zu gewährende Vergebung der Sünden ab. Da Jesus jetzt dazu übergeht den Aposteln ans Herz zu legen, daß sie dem durch ihn gegebnen Vorbilde folgen sollen, so kann von den beiden bei Christo concurrirenden Momenten nur das erstere in Betracht kommen. Denn das zweite ist Christo eigenthümlich. Es ruht auf seiner Gottheit. Geistlich kann kein Mensch den anderen waschen. Das ermahnende Zusprechen, das aufmerksam machen auf die Fehler hat mit dem waschen nichts zu thun und ist zudem so großen Gefahren ausgesetzt, Matth. 7, 3 daß es nicht füglich so unbedingt empfohlen und zur Pflicht gemacht werden kann. Das erstere Moment nachdrücklich geltend zu machen lag aber um so näher, da das Fußwaschen Christi nach seiner materiellen Seite durch die Apostel provocirt war und recht eigentlich die Bedeutung hatte ihnen ein Vorbild zu geben. Beza bemerkt, durch Gottes Gnade sey es den Aposteln gegeben worden

der hier vorliegenden Ermahnung Christi zu entsprechen, wie das die Apostelgeschichte bezeuge, in welcher keine Spur vorkomme von dem früher uns so oft entgegentretenden Ehrgeize, und ebenso ihre Briefe.

V. 12. „Da er nun ihre Füße gewaschen hatte und seine Kleider genommen, legte er sich wieder zu Tische und sprach zu ihnen: Wisset ihr was ich euch gethan habe?" Die Frage fordert auf der Sache nachzudenken und um sie zu diesem Nachdenken anzuleiten, setzt ihnen Jesus auseinander, was es eigentlich mit ihr auf sich hat und worauf es dabei abgesehen ist. — V. 13. „Ihr nennt mich: der Meister und der Herr, und ihr sagt recht, denn ich bin es." Der Nominativ steht nicht etwa statt des Vocativs, sondern φωνεῖν bedeutet nennen. Wenn die Apostel von Christo redeten, so sagten sie: der Meister hat dies gesagt, der Herr hat dies gethan. Der Artikel ist wohl zu beachten. Der Meister und der Herr schlechthin, das führt uns über die menschliche Stufe hinaus.*) Auf geistlichem Gebiete ist unbedingte Unterordnung Sünde, wenn nicht der, welchem sie gewährt wird, des göttlichen Wesens theilhaftig ist. — V. 14. „Wenn nun ich eure Füße gewaschen habe, der Herr und der Meister, so müsset auch ihr euch einander die Füße waschen. V. 15. Denn ein Beispiel habe ich euch gegeben, daß, wie ich euch gethan habe, also auch ihr thut." Das Fußwaschen ist in dem gewöhnlichen Sinne zu nehmen. Eine geistliche Deutung ist durch nichts begründet und gegen sie spricht die Beziehung auf die Unterlassung des materiellen Fußwaschens durch die Jünger und auf die vorliegende Handlung Christi. Dasselbe, was sie eben unterließen, das sollen sie in Zukunft, gerührt durch das Beispiel Christi, thun. Daß es unter Umständen Pflicht ist Anderen materiell die Füße zu waschen, zeigt 1 Tim. 5, 10. Auch im Kreise der Apostel konnte es an Veranlassungen dazu nicht fehlen. Das Gebot ist aber cum grano salis zu verstehen. Hinter dem Besonderen ist das da-

*) Placäus bei Lampe bemerkt: Praeter Deum patrem et Dominum nostrum, Jesum Christum nemo in N. T. ὁ κύριος appellatur, excepto Caesare, qui a Festo, homine Romano et a vera pietate alieno, sic appellatur.

durch nur exemplificirte Allgemeine, die Anforderung der hingebenden Liebe verborgen, der kein Dienst zu geringe ist. Die Ausdrucksform für dies Allgemeine wird von der vorliegenden Veranlassung entnommen. Wird dies erkannt, so zeigt sich daß mit der buchstäblichen Erfüllung dem Gebote bei weitem nicht genügt ist, ja es tritt hervor, daß die buchstäbliche Erfüllung unter Umständen eine Verletzung des Gebotes seyn kann. Das materielle Fußwaschen wird in ihm nur als Liebesdienst verlangt. Das ist es aber jetzt nur etwa im Verhältniß der Frau zum Mann. Mit Recht hat Gomarus bemerkt, in unsern Gegenden bedürfen nicht sowol die Füße als vielmehr die Schuhe und Stiefeln der Reinigung. Mit dem Fußwaschen würde man bei uns nur lästig fallen. Es hat die Orientalische Weise der Fußbekleidung zur Voraussetzung und den darauf beruhenden Anstand. Wo die Füße zu den bedeckten Theilen des Körpers gehören, da verbietet es der Anstand sie vor Fremden zu entblößen. Als symbolischer Act, zur Repräsentation der dienenden Liebe ist das Fußwaschen nicht schlechthin unzulässig. Aber zu empfehlen ist es auch da nicht. Es hat etwas Fremdartiges und Gemachtes. Die alte Kirche ist in der Unterlassung von einem richtigen Tacte geleitet worden. — V. 16. „Wahrlich wahrlich ich sage euch, der Knecht ist nicht größer als sein Herr, noch der Apostel größer als der ihn gesandt hat." Den Namen Apostel legt Jesus in Lc. 6, 13 seinen zwölf Jüngern bei. Daraus daß der Herr diesen Namen gebraucht, ersehen wir daß der der Form nach allgemeine Satz doch in specieller Beziehung auf die Jünger ausgesprochen wird. — V. 17. „Wenn ihr dieses wisset, selig seyd ihr wenn ihr es thut." Das T h u n accentuirt der Herr in gleicher Weise wie hier Matth. 7, 21. Luc. 6, 46. 12, 47.

In V. 18. 19 beugt Jesus der Anwendung des in Bezug auf die Apostel Gesagten auf den in ihrer Mitte befindlichen Verräther vor.

V. 18. „Nicht von euch allen rede ich, ich kenne die ich erwählte, sondern damit die Schrift erfüllt würde: Der mit mir das Brot isset, hat gegen mich seine Ferse erhoben." Ich rede nicht von euch Allen: dies bezieht sich zugleich auf das, was Jesus in V. 10 über den Gnadenstand der Apostel ausge-

sagt hatte, und auf die diese Grundlage voraussetzende Ermahnung in V. 13—17. Vergeblich hat man in Gegensatz gebracht, was unmittelbar mit einander zusammenhängt. Nur solche, die in der Hauptsache rein sind, können sich einander die Füße waschen. — Die Erwählung kann hier nicht füglich anders stehen, wie in 6, 70: „habe ich nicht euch zwölf erwählt?“ und es ist auch in der That kein Grund vorhanden hier unter der Erwählung etwas anderes zu verstehen als die Aufnahme unter die Zahl der Apostel. Grotius umschreibt: non de omnibus bene spero. Novi intime eos, quos mihi in comites elegi. Dem Kennen steht das partielle nicht Kennen entgegen, welches aus dem Verrathe des Judas zu erhellen schien, vgl. C. 6, 64 und hier V. 11. — Das: ich kenne die ich erwählt habe, schließt den Gedanken in sich, daß Jesus den Verräther nicht aus Unkenntniß unter die Zahl seiner Jünger aufgenommen hat. An diese Negative schließt sich die Position an: sondern (ich habe ihn erwählt) damit u. s. w., vgl. C. 9, 3: sondern (er ist blind geboren) damit. Jesus hat den Judas deshalb erwählt, damit er ihn verrathen sollte und damit also die Schrift erfüllt würde, nach welcher ein solcher zu der nothwendigen Umgebung des Heilandes gehört. Hätte Jesus den Judas nicht erwählt, so würde das Wesen der Welt, wie es in der angeführten Schriftstelle dargelegt worden, unvollkommen in dem Apostelkreise zur Repräsentation gelangen, so würde dieser ein ungetreues Vorbild der Kirche in ihrer späteren Entwickelung seyn. Judas gehört in den Apostelkreis nicht weniger wie Petrus und Johannes. Wir würden ein Wesentliches vermissen, wenn kein Judas unter den Aposteln wäre. Man könnte auch nach Matth. 26, 56. Mc. 14, 49. Joh. 19, 36 ergänzen τοῦτο γέγονεν. Doch würde das auf dasselbe herauskommen. Das τοῦτο γέγονεν würde sich auf das Factum der Erwählung des Judas durch Christum beziehen. — Die angeführte Schriftstelle ist aus Psalm 41. Subject dieses Psalmes ist der leidende Gerechte, nicht speciell David. Was von diesem dort gesagt wird, das mußte vorzugsweise an Christo in Erfüllung gehen, in dem die Idee des Gerechten zur Wirklichkeit wurde. Wenn es nun dort, nachdem die Vos=

heit der offenbaren Feinde geschildert worden, in V. 10 heißt: „Auch mein Freund, dem ich vertraute, der mein Brod ißt, erhebt wider mich die Ferse", wie ein Thier, das gegen seinen Herrn und Ernährer ausschlägt, so liegt dabei die allgemeine Wahrheit zu Grunde, daß es in der Welt der Sünde dem Gerechten an falschen Freunden nicht fehlen kann und diese Wahrheit mußte auch an Christo sich bewähren. Die Anführung geschieht nach dem Grundtexte. Die LXX hat: ὁ ἐσθίων ἄρτους μου ἐμεγάλυνεν ἐπ' ἐμὲ πτερνισμόν, Daß Christus die Stelle nicht direct Messianisch auffaßte, erhellt daraus, daß er das: „dem ich vertraute", ausläßt, was auf ihn, der wußte, was in dem Menschen war, nicht paßt. Daß μετ' ἐμοῦ nicht blos die Gemeinschaft des Essens bezeichnet, sondern ein Essen mit Christo als dem Gastgeber, erhellt aus dem Grundtexte, wo die Worte lauten: „der mein Brot ißt", aus dem Verhältnisse, in dem Judas zu Christo stand — er wurde wie alle Apostel von Christo gespeist, vgl. C. 12, 6 und Matth. 26, 17, wo die Apostel fragen: „wo sollen wir Dir das Passa bereiten?" Bengel: Jesus est ut pater familias inter discipulorum familiam — und endlich aus V. 26 hier.

V. 19. „Von jetzt an sage ich es euch, ehe es geschieht, damit wenn es geschieht, ihr glaubet, daß ich es bin." Ἀπάρτι von jetzt an (statt des ἀπάρτι Matth. 26, 64 hat Lucas C. 22 69 ἀπὸ τοῦ νῦν) weist darauf hin, daß Jesus noch öfter auf denselben Gegenstand zurückkommen wird. Mehrere erklären: grade jetzt, jetzt gleich. Aber für diese Bed. findet sich im neutestam. Sprachgebrauche kein gesichertes Beispiel, vgl. 1, 52, und von der gewöhnlichen Bedeutung abzugehen hat man keinen Grund, da Jesus wirklich nachher mehrfach auf den Verrath zurückkommt. — Die Vorherverkündigung beseitigt nicht blos eine nahe liegende Instanz gegen Jesum, im Zusammenhange mit ihr wird der Verrath ein positiver Beweis für Jesum. — „Daß ich es bin", nämlich die absolute, die centrale Persönlichkeit, vgl. zu C. 8, 24. Denn dieser allein gehört es an, die Herzen und Nieren zu prüfen und das Verborgene zu erkennen ehe es aufkeimt. Zu Grunde liegen die Stellen Jesaia's, in denen Jehova seine wahre

Gottheit aus seiner Vorherverkündigung der Zukunft erweist, wie C. 43, 11—13.

V. 20: „Wahrlich wahrlich ich sage euch: wer aufnimmt, wenn ich Jemanden senden werde, nimmt mich auf, wer aber mich aufnimmt, der nimmt den auf, der mich gesandt hat.“ Jesus hatte seinen Aposteln das Vorbild der Selbsterniedrigung gegeben und sie dringend aufgefordert diesem Vorbilde zu folgen. Daran schließt sich unser Ausspruch unmittelbar an. V. 18 u. 19 tragen in der Sache parenthetischen Character. Schon die Stellung am Schlusse der ganzen Verhandlung erfordert, daß der Herr hier zu demjenigen zurückkehrt, wovon sie ausgegangen war und was den Mittelpunct bei ihr bildet und schließt somit aus, daß der Herr im Hinblicke auf den Verrath des Judas die übrigen Jünger durch die Hinweisung auf die Hohheit ihres Berufes in der Treue stärken wolle. Es fehlt zudem an jedem Beweise, daß der Verrath des Judas für die Uebrigen versuchlich gewesen wäre. Das Kind des Verderbens sahen sie nur mit Entsetzen, Entrüstung und Mitleid an. Damit die Apostel nicht durch die Ermahnungen zur Demuth an der Hohheit ihrer Stellung irre würden, weist Christus hier zum Schlusse auf die letztere nachdrücklich hin, in absichtlichem nahen Anschluß an einen früheren Ausspruch, Matth. 10, 40 (vgl. Mc. 9, 37. Luc. 10, 16), dessen fortdauernde Geltung durch jene Rede gefährdet zu seyn schien. Auf diese scheinbare Gefährdung bezieht sich das nachdrücklich versichernde ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν. Berleb.: „Das ist nun zum Troste gesagt für solche, die vorher eine ziemliche Lection einnehmen mußten.“ Man wird aber nicht dabei stehen bleiben dürfen, daß Christus hier einem Mißverstande vorzubeugen die andere Seite hervorhebt. Beide Seiten liegen nicht nebeneinander, sondern das Bewußtseyn von der Hohheit des Berufes muß vielmehr die Willigkeit sich zu erniedrigen mit sich führen. Wer davon durchdrungen ist im Besitze einer göttlichen Mission zu seyn, der wird nicht um die kleinlichen Ehren dieser Welt zanken, der wird sie gern dem überlassen, der danach verlangt, weil er nichts Besseres hat. Wahre geistliche Vornehmheit zerstört allen gemeinen Ehrgeiz und hat Fragen wie die, ob man

die Füße waschen oder gewaschen bekommen soll, tief unter sich. Ueber solche Erbärmlichkeiten zu streiten, ist unter ihrer Würde. Der Ausspruch hier steht in engem Zusammenhange mit Luc. 22, 28—30 und findet darin seinen Commentar. Jesus, nachdem er seinen Jüngern durch Wort und Beispiel (das Fußwaschen) die dienende Demuth und Selbsterniedrigung empfohlen, weist sie dort auf die Hohheit ihrer Bestimmung hin, daß sie zum Reiche berufen sind. Die bleibt trotz der Verpflichtung zur Selbsterniedrigung, ja sie soll zur Selbsterniedrigung rechte Lust machen. Denn alle Ehre, welche die Welt darbieten kann, stellt sich Angesichts derselben als eine rechte Bettlerehre dar. — Zu dem: wenn ich jemanden senden werde, bemerkt Lampe: „Christus, obgleich zum Leiden sich bereitend, sieht doch seine Erhöhung zum Könige der Kirche voraus. Und als solcher wird er auch seine Legaten haben, die er senden wird." Die Apostel sind nur die Ersten in dem großen Chorus. Wir haben hier die Grundlage für die Bezeichnung der Beamteten in der Apocalypse als die Engel der Gemeinde. Das Princip von oben wird in Bezug auf das Amt in der Kirche hier so nachdrücklich wie möglich ausgesprochen. Lampe, der Reformirte Theologe bemerkt: „Die Diener Gottes in der Kirche des A. B., sowohl die außerordentlichen, wie die Propheten, als auch die ordentlichen, wie die Priester, wurden als von Gott gesandt betrachtet. Derselbe Ausdruck wurde auf die Diener des N. B. übergetragen, sowohl die außerordentlichen, deren vorzüglichste deshalb Apostel genannt wurden, als auch die ordentlichen, Röm. 10, 15, die deshalb Engel heißen, Apoc. 2 u. 3." Das ἐάν τινα πέμψω ist absichtlich so allgemein gehalten, um darauf hinzuweisen, daß die Sendung Christi sich nicht auf die Apostel beschränken soll.

## V. 21—30.

Auf das Fußwaschen folgt nun das Gespräch Jesu über seinen Verräther. Dies wird durch das ταῦτα εἰπών zu Anfang in die unmittelbare Nähe der Anrede gesetzt, welche Jesus nach vollendetem Fußwaschen und nachdem er sich wieder zu Tische

gelegt, an die Seinen hielt. Damit stimmen auch Matthäus und Marcus überein. Nach Mt. 26, 21. Mc. 14, 18 sprach Jesus das Wort: „wahrlich ich sage euch, einer von euch wird mich verrathen" gleich nachdem er sich mit den Zwölfen zu Tische gelegt und das Mal begonnen hatte. Matth. und Marc. weisen nicht undeutlich darauf hin, daß die Rede Christi über den Verräther mit dem Anfange des Essens in einem sachlichen Zusammenhang steht, besonders Marcus, welcher zu dem εἷς ἐξ ὑμῶν hinzufügt: ὁ ἐσθίων μετ᾽ ἐμοῦ. Worin dieser Zusammenhang besteht, das wird uns aus V. 18 hier klar. Das: „der mein Brot ißt" der Psalmenstelle wurde beim Beginnen des Essens gleichsam in Scene gesetzt. Eine solche besondere Veranlassung wird durch das ἐταράχθη τῷ πνεύματι in V. 21 erfordert. Lucas hat dies Gespräch über den Verräther ausgelassen und dafür in V. 21—23 ein anderes von seinen Vorgängern übergangenes mitgetheilt, welches dem Ende der Malzeit angehört. Wir bemerkten schon, daß wir nach dem ἀπάρτι in V. 19 eine Reihe von Aeußerungen Jesu über den Verräther erwarten müssen. Für die von Lucas mitgetheilte liegt ein besonderer Zweck vor. Sie soll die Entfernung des Verräthers veranlassen, der zwar beim Abendmale noch zugegen seyn mußte, dessen Anwesenheit aber bei dem letzten Liebesverkehre Jesu mit seinen Jüngern störend und unpassend gewesen seyn würde. Daß die Rede über den Verräther bei Lucas sich nahe mit der früheren berührt, ist natürlich, da sie eben nur Wiederholung zu einem practischen Zwecke seyn soll. Schon das A. T. liebt in solchem Falle refrainartige Wiederkehr derselben Worte, wie man das z. B. an Psalm 42 u. 43 sehen kann. Die Rede schließt sich aber dort zu genau an dasjenige an, was Jesus bei Einsetzung des Abendmals gesprochen, als daß sie von Lucas nur angereiht sein könnte. Nicht nur das πλὴν ἰδού kommt hier in Betracht, was, trotz alles dessen, was Wichelhaus bemerkt hat, als eigne Zuthat des Lucas nicht angesehen werden kann ohne einen Schatten auf seine Glaubwürdigkeit zu werfen, sondern auch das τοῦ παραδιδόντος με in seiner unverkennbaren Beziehung auf das τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον. Daß das in V. 23 bei Lucas Berichtete in die Zeit nach

Einsetzung des Abendmales nicht passe, konnte nur nach unrichtiger Auffassung der früheren Verhandlung über den Verräther behauptet werden.

V. 21. „Dieses sprechend ward Jesus bewegt im Geiste und bezeugte und sprach: wahrlich wahrlich ich sage euch, einer von euch wird mich verrathen." Das bezeugen (vgl. zu 1, 7. 3, 11) bildet den Gegensatz gegen ein Reden aus bloßer Vermuthung, es besagt, daß was Christus aussprach thatsächlich begründet war und auf unmittelbarer Anschauung beruhte. Eine solche liegt bei Thatsachen wie die hier vorliegende außerhalb des menschlichen Gebietes, sie beruht bei Christo nur auf der Theilnahme an der göttlichen Allwissenheit. Hand in Hand mit dem bezeugen geht in der Rede Christi das: wahrlich wahrlich, darauf hinweisend, daß er nicht vermuthungsweise redet, sondern aus sicherer Wissenschaft. Daß Jesus nur von Einem unter den Zwölfen redet, geschieht zunächst weil die namentliche Nennung des Verräthers eine störende Aufregung in dem Apostelkreise hervorgerufen und die vorzeitige Entfernung des Verräthers bewirkt haben würde, der noch an dem heil. Abendmale theilnehmen sollte. Zugleich aber wurden dadurch alle zu einer heilsamen Selbstprüfung veranlaßt.

V. 22. „Es sahen nun auf einander die Jünger, nicht wissend, von wem er redete." Sie sahen auf einander weniger gewiß, um in den Anderen den Verräther zu erkennen, als vielmehr um in ihren Blicken zu lesen, ob sie nicht etwa dafür gehalten würden. Wie schwach ist das Fleisch, wie trügerisch das Herz, und wie tief waren selbst mehrere unter den Gläubigen des A. T. gefallen! Hieran schließt sich Matth. 26, 22—24 an. Der Ausspruch Jesu dort V. 23: „der mit mir die Hand in die Schüssel taucht, der wird mich verrathen" enthält nicht etwa eine nähere Bezeichnung des Verräthers, sondern hebt nur in erneuerter Beziehung auf Ps. 41 das Unwürdige hervor, daß einer von seinen Tischgenossen den Herrn verrathen wird. Dies tritt deutlich bei Marcus in C. 14, 20 hervor: „Einer von den Zwölfen, der mit mir in die Schüssel taucht." Es folgt nun in V. 23—29 die dem Johannes eigenthümliche Scene, welche mitzutheilen der Grund war, daß er überhaupt der Verhandlung

über den Verräther gedachte. V. 21 und 22 dienen nur als Eingang und zur Anknüpfung an das von den andern Evangelisten bereits mitgetheilte, welches hier kurz resümirt wird. Was Johannes in V. 23—29 gibt, das ist gleichsam sein Privatbesitz. Er allein konnte es aus erster Quelle mittheilen und deshalb hatten es seine Vorgänger ihm überlassen.

V. 23. „Es lag aber zu Tische einer von seinen Jüngern an dem Busen Jesu, den Jesus liebte." Daß die Worte: den Jesus liebte, die Stelle des Eigennamens vertreten (Heumann: „ein Titel, eine Benennung, an welcher Johannes erkannt werden wollte") geht außer ihrem wiederholtem Gebrauche (19, 26. 20, 2. 21, 7. 20) auch daraus hervor, daß sie auch da stehen, wo die Liebe Jesu zunächst nicht in Betracht kommt. Sie umschreiben, wie schon Bengel erkannte, den Namen Johannes. Dieser bezeichnet den, welchen Jehova lieb hat. In der Liebe Jesu, des im Fleische erschienenen Jehova, ging der fromme Wunsch in Erfüllung, aus dem die Namengebung hervorging. Meyer wendet ein, es würde dann nicht immer stehen, den Jesus liebte, sondern vielmehr: den der Herr liebte. Aber Johannes redet von Jesu als dem Herrn vor seiner Auferstehung überhaupt nur zweimal, C. 4, 1. 6, 23. Jesus dagegen ist bei ihm die stehende Bezeichnung. Das ist der Name, der dem Menschensohne, dem im Fleische erschienenen Jehova als solchem eignete. Sich vorzugsweise als den Jünger zu bezeichnen, welchen Jesus liebte, würde von Seiten des Johannes eine Anmaßung (sehr unrichtig meint Grotius: hac m o d e s t a circumlocutione se designare solet Joh.) gewesen seyn, er würde sich „als ein Praler darstellen, der bei jeder Gelegenheit rühmt, daß Jesus seine übrigen Jünger lange nicht so sehr geliebt habe als ihn", wenn dieser Vorzug nicht, grade so wie der Primat des Petrus, auf einer Erklärung Christi selbst beruht hätte, und also dem Gebiete selbstliebiger Einbildung entnommen gewesen wäre. Lampes Bemerkung: „daß er von Jesus sehr geliebt wird, schließt er daraus, daß er sich von starker Liebe gegen Jesum entzündet fühlt", ist mehr schimmernd als wahr. Aller Wahrscheinlichkeit nach gab Jesus diese Erklärung in der Form der Ausdeutung des Namens Johannes, der

eben durch diese Ausdeutung zu einem „andern Namen“ wurde. Dafür spricht, daß Jesus sonst mehrfach dem geistlichen Charakter seiner Apostel durch die Beilegung eines zweiten Namens einen Ausdruck gab, vgl. zu 6, 71. 11, 16. Wo der Eigenname selbst nur ausgedeutet zu werden brauchte, da lag es nahe ihn beizubehalten und durch die Deutung zu heiligen. — Der Platz, welchen Johannes bei Tische einnahm, an dem Busen Jesu, vgl. zu 1, 18, war symbolisch bedeutsam, stand zu seinem Namen in Beziehung, und beruhte also ohne Zweifel auf einer Anordnung Jesu. — Ganz mit Unrecht bemerkt Lampe: „die Papisten mögen sehen, wie sie den Primat des Petrus rechtfertigen, da Johannes den ersten Platz sowohl am Tische als auch in dem Herzen Christi einnimmt.“ Petrus und Johannes nehmen jeder in seiner Art die erste Stelle in dem Apostelkreise ein, und jeder von beiden, welche innig unter einander verbunden waren, erkannte neidlos den Vorzug des anderen an. Petrus, von dem zu dem Papste in Rom keine solide Brücke führt, so daß wir gar keinen Grund haben den Vorzug hinwegzudeuten, den ihm der Herr gegeben hat, ist an die Spitze gestellt sofern es auf die Energie des Handelns ankommt. Der tief innerliche Johannes mit seiner Liebesfülle, seiner Versenkung und Hingabe, steht dem Herzen Jesu am nächsten. Man kann sagen, weil sich daß Verhältniß zwischen Johannes und Jesus einseitig als das der Liebe gestaltete, war er nicht zum Primate berufen, so nothwendig auch zu dem Primate die Liebe ist, vgl. C. 21, 15f.

V. 24. „Es winket nun diesem Simon Petrus zu fragen, wer es sey von dem er redet.“ Characteristisch ist das Präsens νεύει. Die Scene steht dem Apostel, der selbst Erlebtes und ihn speciell Angehendes erzählt, unmittelbar vor Augen. Daß der bloße Wink zur Verständigung genügt führt auf ein näheres Verhältniß zwischen Johannes und Petrus, welches auch anderweitig mannigfach bezeugt ist, C. 20, 2. 21, 7. Luc. 5, 10. 22, 8. Apgsch. 3, 4. 8, 14. Der Lachmannsche Text hat: καὶ λέγει αὐτῷ εἰπὲ τίς ἐστιν περὶ οὗ λέγει. Man kann auch hier wieder Behutsamkeit im Verhältnisse zu diesem Texte lernen. Das Winken hat zur Voraussetzung, daß Petrus nach seiner Lage bei

Tische sich durch das Wort nicht mit Johannes verständigen kann. Das λέγει tritt mit ihm in Widerspruch. Das εἰπέ ist unangenehm zweideutig. Die zunächst liegende Auffassung ist, daß Johannes es auf eigne Hand sagen soll. Dann entsteht die Schwierigkeit wie Johannes es wissen, wie Petrus voraussetzen konnte, daß er es wisse. Nach der andern Auffassung ist sage s. v. a. frage. Aber dann mußte man αὐτῷ erwarten und sage f. frage ist fremdartig. Die Lesart ist wol nur daraus entstanden, daß man keinen Sinn hatte für den geistigen Rapport zwischen Petrus und Johannes und sich nicht finden konnte in einen Auftrag, der durch einen bloßen Wink gegeben wird. — Petrus wird nicht durch Neugierde geleitet. Er, der Mann der That, der dem Knechte des Hohenpriesters das Ohr abhaut, denkt daß sich vielleicht auch hier etwas thun lasse. Daß aber Jesus auf sein Begehren eingeht, dient dem in V. 19 angegebenen Zwecke. Nach diesem durfte Jesus nicht bei dem: „Einer von euch wird mich verrathen", stehen bleiben, er mußte vor dem Verrathe den Namen des Verräthers nennen, wenn dieser auch vorläufig bei dem Jünger, den Jesus liebte, als Depositum liegen blieb. Er wurde in ihm dem ganzen Apostelkreise, der gesammten christlichen Kirche übergeben.

V. 25. „Jener nun wirft sich auf die Brust Jesu und spricht zu ihm: Herr wer ist es?" Ἐπιπεσών weist hin auf eine gewisse Gewaltsamkeit der Handlung, einen Liebesdrang, der in dem Jünger der Liebe entstehen mußte da Jesus das Wort gesprochen: „einer von euch wird mich verrathen." Die Lesart des Lachmannschen Textes ἀναπεσών ist aus gedankenloser Vergleichung von V. 12 oder C. 21, 20 geflossen, wo nicht von diesem einzelnen Acte die Rede ist, sondern von der Stelle, welche Joh. überhaupt bei dem letzten Male einnahm. Die Anrede κύριε zeigt, daß bei Johannes die Innigkeit der Liebe der Ehrfurcht keinen Eintrag that.

V. 26. „Jesus antwortet: jener ist es, dem ich eintauchend den Bissen geben werde. Und er taucht den Bissen ein und gibt ihn dem Judas Simons Sohn Ischarioth." Warum wählte Jesus diese Form? Nicht um blos von Johannes verstanden zu

werden. Wenn er ihm die Worte: ἐκεῖνος — ἐπιδώσω leise sagen konnte, so konnte er ihm ebenso gut auch den Namen leise sagen. Jesus will vielmehr durch die Art und Weise der Bezeichnung auf das Abscheuliche des Verbrechens aufmerksam machen. Das: der mein Brot ißt, in Ps. 41, 10, das er in V. 18 angeführt und worauf er sich in Matth. 26, 23 bezogen hatte, bringt er hier zur Darstellung. Nach außen hin stellte sich was Jesus that als Erweisung hausväterlicher Freundlichkeit gegen Judas dar. Die übrigen Jünger, bemerkt Bengel, meinten ohne Zweifel, daß Judas vor Anderen glücklich sey. Es war dies, wie sich von selbst versteht, kein leerer Schein und ganz thörichter Weise hat man von „einer hämischen Bezeichnung durch einen Act, der als ein Zeichen der Freundschaft und des Wohlwollens galt" geredet. Obgleich der Act anklagende Bedeutung hatte, so war er doch zugleich eine Erklärung, daß Jesus den Judas noch nicht aufgegeben hatte, daß er noch immer bereit war, ihn in die Gemeinschaft seiner Liebe aufzunehmen. Er sollte und mußte sein Herz rühren, wenn er irgend noch besserer Empfindungen fähig war. Außer Johannes, dem Jesus vorher den Commentar zu der symbolischen Handlung gegeben hatte, verstand auch Judas das Zeichen. Diesem gab sein Gewissen die Deutung, anknüpfend daran, das Jesus sich schon früher auf die Psalmenstelle bezogen hatte. Um aber ganz gewiß zu gehen, fragte er nach Matth. 26, 25 Jesum noch: „bin ich es, Meister?" und Jesus antwortete ihm: „du hast es gesagt." Diese Verhandlung zwischen Jesus und Judas muß l e i s e vor sich gegangen seyn und so daß außer dem Jesu zunächst liegenden Johannes, der schon von Jesu ins Geheimniß gezogen und also besonders aufmerksam war, Niemand etwas vernahm. Dies ist schon von vornherein wahrscheinlich, da Jesus den Verräther nicht vor dem ganzen Apostelkreise entlarven konnte ohne die größte Aufregung hervorzurufen, und namentlich Petrus zu voreiligem Handeln zu veranlassen, und wird nothwendig erfordert durch V. 28. 29. Daß Jesus heimlich mit Judas Worte wechseln kann erfordert, daß dieser in seiner Nähe zu Tische lag. Wahrscheinlich eröffnete Petrus an der einen Seite die Reihe, und Judas nahm die letzte

Stelle ein, so daß er an der andern Seite der nächste an Jesus war, obgleich der Sache nach der Fernste. Dafür spricht, daß in den Apostelverzeichnissen überall Judas die letzte Stelle einnimmt, wie Petrus die erste. Vgl. Mt. 10, 2—4. Mc. 3, 16—19. Lc. 6, 14—16. — Schon das ψωμίον an sich führt auf Brot. Im Neugriechischen heißt ψωμί Brot und Suidas bemerkt: ψωμὸς ὁ ἄρτος. Daß ψωμίον ein Stück Brotes ist ferner erhellt aus der so offenbar stattfindenden Beziehung auf die Psalmenstelle: der mein Brot ißt. Wir haben hier eine Beziehung auf den Ritus beim Passa, welcher es verbietet die Malzeit hier von der Passamalzeit loszureißen. Zu dem Passamal gehörte ein Brei Cheroseth genannt, von Feigen, Nüssen, Mandeln und andern Früchten, mit Wein oder Essig aufgekocht, Bodenschatz 2 S. 273. In diesen Brei tauchte der Hausvater und dann die ganze Gesellschaft Stücke des ungesäuerten Brotes ein, S. 276. 277. Die Brühe war nicht etwa aus dem Gebiete der gewöhnlichen Malzeiten in das des Festessens herübergenommen, sondern sie gehörte ganz speciell dem letzteren an. Sie hatte symbolische Bedeutung. Sie repräsentirte die Früchte des gelobten Landes, an welche die Theilnahme an der Erlösung das Anrecht gab, wie ja schon in dem Gesetze die Naturwohlthaten in einen Zusammenhang mit der Erlösungsgnade gesetzt werden. Auf diese Brühe bezieht sich Matth. 26, 23. Bei der Beziehung auf das Brot der gewöhnlichen Malzeit (Wichelhaus S. 150) wird der offenbar stattfindende Zusammenhang mit dieser Stelle zerstört. Es fehlt dann auch das Material für das Eintauchen.

V. 27. „Und nach dem Bissen, da ging der Satan in jenen hinein. Spricht nun zu ihm Jesus: was du thust, thue schneller.“ Τότε steht um den schrecklichen Moment hervorzuheben. Die Beziehung auf Luc. 22, 3 ist bei dem: „der Satan ging in ihn hinein“, um so weniger zweifelhaft da die eigenthümliche Redensart weder in Bezug auf Judas noch sonst irgendwo in gleicher Weise vorkommt. In Mc. 5, 12. Lc. 8, 32 steht sie von leiblicher Besitzung oder Besessenheit. Es findet ein scheinbarer Gegensatz statt, aber dieser ist nur ein formeller: er besagt nur daß jetzt erst das von Lucas gebrauchte Wort seine

vollste Wahrheit erhielt. Man sollte nicht sagen, daß Lucas „weniger genau" rede. „Es sind zwei Stufen — sagt Lampe — von denen in besonderer Weise gilt, daß der Teufel das Herz des Verräthers einnahm, die erste bei der Vorbereitung, die andere bei der Ausführung des Verrathes." Wie die Einwohnung des Satans, so hat ja auch die Einwohnung Gottes durch seinen Geist ihre verschiednen Grade, und da der Sprachgebrauch ein relativer ist, so kann sie mit gleichem Rechte von verschiednen Momenten ausgesagt werden. Es kommt eben darauf an, von wo man den Ausgangspunct nimmt. Die Grundlage für die Ausdrucksform des Lucas und des Johannes ist ein Wort, welches Jesus schon viel früher geredet, C. 6, 70: „habe ich nicht euch zwölfe erwählt und einer von euch ist ein Teufel", ein leibhaftiger Satan. — Warum erfolgte die letzte Entscheidung grade mit dem Bissen? Das bei Matthäus berichtete Gespräch zwischen Jesu und dem Verräther wird vorausgesetzt. Es gehörte als Commentar zu dem Bissen hinzu. Die Grundlage des Eingehens des Satans in den Verräther bildet die absolute Gewißheit, daß er entdeckt war. Im Interesse seiner Leidenschaft hatte er die leuchtenden Beweise für die Gottheit Jesu, welche dieser früher gegeben, unterdrückt — anders ist der Verrath nicht denkbar; wer Gottes Sohn verrathen will, muß sich vorher überreden, daß er nicht Gottes Sohn ist. Diese Gottheit nun leuchtete ihm plötzlich in dem Beweise der Theilnahme Jesu an der Prärogative des Prüfers der Herzen und Nieren klar entgegen. Nicht vermuthend, mit absoluter Gewißheit spricht Jesus erst: „wahrlich wahrlich ich sage euch, einer von euch wird mich verrathen." Der Strahl der Gottheit berührt ihn aber noch näher. Durch Zeichen und Wort spricht Jesus zu ihm: du bists, der mein Brot ißt und mich verräth. Da hätte er in sich schlagen sollen, wie einst Achan in Jos. 7, um so mehr, da Jesus ihn zugleich lockte, ihm durch das Zeichen erklärte, daß er noch immer nicht aus der Zahl der Seinen gestrichen, daß es noch Zeit zur Umkehr sey. Aber er wollte nicht und die gewaltsame Anstrengung, die er machte sich gegen die himmlischen Mächte zu verschließen, mußte zugleich den höllischen die Thür öffnen, ja er

mußte die Kraft zu dieser Anstrengung selbst aus der Verbindung mit diesen Mächten schöpfen. Wie es von David heißt: er stärkte sich in Gott, so stärkte Judas sich in dem Satan. Mit diesem Momente wurde sein Schicksal für alle Ewigkeit entschieden. — In dem Worte: „was du thust, das thue schneller", fordert Jesus den Judas nicht etwa zum Thun überhaupt auf, sondern was er einmal thun will und muß schneller zu thun. Er zeigt dadurch, daß er das Thun des Judas nicht fürchtet, daß sein Trieb zu leiden und das Werk zu vollenden, das ihm der Vater übergeben hat, noch mächtiger ist, als der Trieb, den der Satan in Judas hervorgerufen hat, sein Verlangen nach dem Heile der Welt noch brünstiger als des Judas Verlangen nach dem Lohne seiner Sünde. Judas sieht sich durch dies Wort Jesu tief erniedrigt. Er hat nicht Macht über seinen Meister, wie er sich das wol eingebildet und damit seine Eitelkeit gekitzelt hatte, wie noch jetzt so Manche, die in des Judas Fußtapfen treten, sondern er dient nur dessen Zwecken.

V. 28. „Keiner aber von den zu Tische liegenden wußte, wozu er dies ihm sagte. V. 29. Denn einige meinten, weil Judas den Kasten hatte, daß Jesus ihm sage: kaufe dessen wir bedürfen für das Fest, oder daß er den Armen etwas gäbe." Die Bemerkung hat insofern sachliches Interesse, als sie zeigt, welch ein ausgemachter Heuchler Judas war und wie wenig auf natürlichem Wege die Ueberzeugung von seinem Verrathe gewonnen werden konnte. Seinen Mitjüngern gehen auch jetzt noch nicht die Augen auf, so fest hat er alle Ausgänge seines Herzens verschlossen, nicht blos über Worte, auch über Blicke gewacht. — „Keiner", außer dem Jünger, den Jesus lieb hatte. Diese Beschränkung wird durch V. 23 gegeben. Wollte man den Buchstaben pressen, so würde es auch Judas nicht gewußt haben. — Die Vermuthungen haben nur dann „etwas Rathloses", wenn man die Situation unrichtig bestimmt, das Mal hier von dem Passamale losreißt. „Für das Fest", das erhält seine nähere Bestimmung aus C. 13, 1. Danach kann nur an denjenigen Theil des Festes gedacht werden, der auf die eröffnende Passamalzeit folgte. Jesus hatte in der Voraussicht seines Leidens

und Todes für das übrige Fest keine Sorge getragen. Das war ohne Zweifel seinen Jüngern schon aufgefallen, und es lag um so näher das Wort Jesu darauf zu beziehen, da die Bedürfnisse schon mit dem nächsten Morgen ihren Anfang nahmen. Man hat gemeint, ein Kaufen in der Nacht des Passamales sey gegen die gebotene Festruhe. Aber man war bei den Festen, an denen man sich vor dem Herrn freuen sollte, weniger streng als am Sabbath. Schon das Gesetz erlaubt in 2 Mos. 12, 16 am ersten Tage des Festes die Speisebereitung, welche am Sabbath verboten war. Die ungeheure Volksmenge in Jerusalem beim Passa und die mannigfachen dringenden Bedürfnisse derselben bewirkten ohne Zweifel, daß nach der Hauptfeier eine Relaxation eintrat, damit man weiter das Fest würdig begehen könne. Wo so entschieden das Bedürfniß vorliegt, da steht von vornherein fest, daß es Abhülfe gefunden haben wird. „Noth bricht Gebot": der Talmud gibt gradezu Anleitung, wie man das Verbot des Kaufens am Feste umgehen kann, tract. Sabbath C. 23, 1. Eine Schwierigkeit tritt nur ein, wenn man das Mal bei Johannes von dem Passamale losreißt. Dann hatte es mit dem Kaufen keine Eile. Man hat sich ohne Noth um das Offenseyn der Kaufläden in Sorge gesetzt. Das Passamal dauerte gewiß anderwärts nicht länger wie in dem Kreise der Apostel, und die Kaufleute, die überall eilig sind, wo es zu verdienen gibt, zumal die Jüdischen, wurden nicht zögern die Läden zu eröffnen. — Andere meinten Jesus trage dem Judas auf den Armen etwas zu geben, nämlich zu dem gleichen Zwecke, den Anschaffungen für die weiteren Bedürfnisse des Festes. Es waren gewiß Viele, deren spärliche Mittel durch die Ausgaben für die Reise und die erste Festmalzeit erschöpft waren. Sich dieser anzunehmen, war durch die Dankbarkeit für die in dem Passa erhaltene Versiegelung der Erlösungsgnade erfordert. An den großen Festen sollte man sich nach der Vorschrift des Gesetzes vor dem Herrn freuen und in die Gemeinschaft dieser Freude durch Bewirthung und Almosen die personae miserabiles aufnehmen, 5 Mos. 16, 14: „Und du freust dich an deinem Feste, du und dein Sohn und deine Tochter und dein Knecht und deine Magd und der Levit

und der Fremdling und die Waise und die Wittwe, welche in deinen Thoren", vgl. V. 11. 12, 12. Dieser Vorschrift hatte Jesus, wie sich von selbst versteht, schon bei den früheren Festfeiern entsprochen und so lag die Vermuthung um so näher. Quesnel: „Der Erlöser heiligte die Feste durch die Barmherzigkeit und er lehrt uns reichlichere Almosen an den Tagen zu geben, an denen Gott seine Gnaden reichlicher austheilt. Es ist das eine gerechte Wiedervergeltung, aber aller Vortheil ist auf unserer Seite." Nur wenn die Malzeit bei Johannes eine Passamalzeit, ist die Vermuthung eine nahe liegende: denn dann stand die Spendung der Almosen zu dieser sonst ungewöhnlichen Zeit im Zusammenhang mit den vorliegenden Verhältnissen, sie schloß sich dann ganz natürlich unmittelbar an das Mal an. Unter gewöhnlichen Umständen war der Zeitpunct, die Nachtzeit nicht angemessen — die Passanacht war die lebhafteste Nacht im ganzen Jahre, die einzige, welche in dieser Hinsicht dem Tage gleich stand, vgl. Jes. 30, 29 — und die Vermuthung hat dann „etwas Rathloses."

V. 30. „Nachdem nun jener den Bissen empfangen ging er gleich hinaus; es war aber Nacht." Statt εὐθέως ἐξῆλθεν haben Lachmann und Tischend. ἐξῆλθεν εὐθύς nach überwiegenden Zeugen. Das ὅτε ἐξῆλθε, was Mehrere hier zu Ende des V. anfügen, zu Anfang von V. 31 weglassen, ist dort wesentlich, da es den Zusammenhang des Ausspruches Jesu mit dem Weggange des Judas hervorhebt, hier dagegen überflüssig, ja störend. — Johannes hat den Weggang mit dem Empfange des Bissens verbunden, weil zwischen beiden ein Causalnexus stattfand. Das εὐθύς wird in ungebührlicher Weise gepreßt, wenn man daraus schließt, daß der Weggang in demselben Momente statt fand. Dies zeigt gleich das εὐθύς in V. 32. Dann C. 6, 21. An ein sofortiges Weggehen im strengsten Sinne ist nicht zu denken, weil Judas sich dadurch vor allen übrigen Jüngern verrathen haben würde. Es wäre nicht anders gewesen, als wenn jetzt jemand sich aus der Reihe der Communicanten entfernen wollte, ja nach dem streng gesetzlichen Wesen des A. T. noch auffallender. Er konnte nicht eher weggehen, bis die heiligste Feier der

Nation, die Feier von der die Theilnahme an der Erlösung abhing, durch den Lobgesang ihren Abschluß erhalten hatte. Zu dem äußeren Grunde, der ihm dies gebot, kam noch ein innerer. Heuchler wie Judas sind in der Beobachtung der religiösen Bräuche besonders scrupulös. Er wollte gewiß kein ordinärer Bösewicht seyn, der sich über Alles hinwegsetzt, das paßt nicht zu seinem bisherigen Lebensgange, er hüllte sein Verbrechen in das Gewand der Gottesfurcht, die Silberlinge waren ihm nur ein kleines Accidens. Aus dieser Rolle würde er gefallen seyn, dieser Einbildung, womit er sein Gewissen beschwichtigte zuwider gehandelt haben, wenn er den so streng gezogenen Kreis der Festfeier willkürlich durchbrochen hätte. Dazu kommen noch andere Gründe, welche verbürgen, daß Judas bei der Einsetzung des Abendmals zugegen war. Von der entscheidendsten Bedeutung ist Luc. 22, 21, 22. Da sagt Jesus nach Einsetzung des Abendmales: aber, πλήν, siehe die Hand des Verräthers ist mit mir über Tische. Dann das: sie tranken daraus alle in Mc. 14, 23, nachdem die Erwähnung der zwölfe vorangegangen, V. 17. 20. Ferner, die Psalmenstelle, auf welche Jesus so entschieden Gewicht legt: „der mein Brot ißt, der tritt mich mit Füßen", würde nur unvollkommen in Erfüllung gegangen seyn, wenn Judas nicht an dem heil. Abendmale Theil genommen. Auch der vorbildliche Character dieses ersten Abendmales ist nicht außer Acht zu lassen, nach dem ein Repräsentant derjenigen nicht fehlen kann, die unwürdig und sich selbst zum Gerichte essen und trinken, 1 Cor. 11, 29. Man wird sich also die Sache so zu denken haben. Auf die Verhandlung über den Verräther und die Vollendung der Passamalzeit folgte die nur wenige Momente in Anspruch nehmende Einsetzung des Abendmales, Matth. 26, 26—29. Mc. 14, 22—25. Luc. 22, 17—20. Wenn wir den Bericht über diese bei den drei ersten Evangelisten und die nahe daran sich anschließende Relation des Paulus in 1 Cor. 11 ins Auge fassen, so werden wir von vornherein erwarten müssen, daß Johannes sie mit Stillschweigen übergehen wird. Er wollte seine Vorgänger nur ergänzen, und diese hatten die sehr einfache Handlung vollständig mitgetheilt. Nach der Einsetzung des heili-

gen Abendmales lenkte Jesus das Gespräch auf den Verräther zurück, Luc. 22, 21. 22, um diesen, dessen Anwesenheit bei dem Liebesverkehr mit den Jüngern störend gewesen seyn würde, zum Weggehen zu veranlassen. Der Weggang des Judas erfolgte, nachdem vorher der Lobgesang gesungen und damit die officielle Feier abgeschlossen war. Das Zusammenseyn Jesu mit seinen Jüngern nahm nunmehr einen freieren Character an und Judas, der Geschäftsmann der Gesellschaft, konnte sich entfernen ohne Aufsehen zu erregen, um so mehr, da das Wort Jesu: „was du thust das thue bald", ihm einen Deckmantel darbot. — Für die gegebene Auffassung spricht noch, daß jenseits von V. 30 nirgends für die Einsetzung des Abendmals sich ein Raum vorfindet. V. 31—35 schließt sich aufs unmittelbarste an den Weggang des Judas an. Das Wort des Petrus in V. 36: Herr wohin gehst du? bezieht sich auf V. 33 und gestattet keinen Zwischenraum. Mit C. 14, 1 treten wir in das Gebiet der letzten Reden Jesu an seine Jünger ein, die nirgends eine Unterbrechung gestatten. Mit C. 13, 36 sind wir auch nach den andern Evangelisten schon jenseits des Lobgesanges, während das Abendmal nach ihrer ausdrücklichen Erklärung und nach der Natur der Sache diesseits eingesetzt seyn muß. — Daß Judas am Abendmale Theil genommen, kann mit vollem Rechte als die kirchliche Ansicht bezeichnet werden. Dafür sind bei weitem die meisten bedeutenderen Autoritäten aus dem Zeitalter der Kirchenväter, ebenso aus dem Mittelalter. Für die Stellung der Lutherischen Kirche in dieser Frage ist die Bemerkung Joh. Gerhards characteristisch: qui aliter sentiat nemo mihi notus. Die Abweichenden werden von einem doppelten Interesse geleitet, einem solchen der Kirchenzucht — so eine Reihe Reformirter Theologen — und einem solchen der Sentimentalität: so die meisten Neueren, Neander an der Spitze. Das geschichtliche Material in dieser Frage findet man am besten bei Wichelhaus. Gegen die Theilnahme des Judas macht dieser geltend, der erkannte Thatbestand eines solchen Verbrechens wie das des Judas schließe von der Gemeinschaft des Leibes und Blutes Jesu aus. Das ist allerdings nicht ohne Bedeutung, aber diese Rücksicht wurde

durch eine andere höhere überwogen, die symbolische Bedeutung des ersten Abendmales, die Vorausdarstellung des durch die Jahrhunderte in der Kirche fortdauernden Abendmales. Unbedingt nothwendig war nur der Protest und dieser findet sich in hinreichender Stärke vor. Nicht zu übersehen ist, daß Judas auch die Füße gewaschen wurden. Dürfte man einseitig das Moment der Kirchenzucht hervorheben, so würde man auch das anstößig finden müssen. Bedeutet das Fußwaschen die durch Christum zu ertheilende Vergebung der Sünden, so scheint es auf Judas nicht zu passen. Betrachtet man ihn aber als Typus derjenigen, die trotz der ihnen von Christus dargebotenen Wohlthat der Abwaschung ihrer Sünden verloren gehen, so ist es ganz an seiner Stelle. Wichelhaus macht ferner geltend: „Nach Matth. V. 25 hat Jesus den Judas unumwunden als den Verräther vor sämmtlichen Jüngern bezeichnet; hienach konnte Judas unmöglich länger bleiben und unmöglich ist es, daß Judas als der vor sämmtlichen Jüngern entlarvte Verräther am Abendmale Theil genommen hat." Aber das „vor sämmtlichen Jüngern" ist auf eigne Hand eingeschaltet. Matth. weiß davon nichts. Ihm kommt es nur darauf an, daß Jesus das: du hasts gesagt, überhaupt gesprochen. Das hat ihm apologetische Bedeutung. Es war hinreichend, wenn es außer Judas nur einer aus dem Apostelkreise hörte. Daß Jesus es vor Allen gesprochen, ist an sich durchaus unwahrscheinlich und das Gegentheil erhellt aus Johannes.

Die Bemerkung: „es war aber Nacht", kann nicht chronologische Bedeutung haben. Die ganze Feier war eine Nachtfeier, vgl. 2 Mos. 12, 8. 42: „diese Nacht soll dem Herrn gehalten werden von allen Söhnen Israels in ihren Geschlechtern"; sie gehörte dem Gebiete nicht der Sonne, sondern des Mondes an, vgl. das: „beim Vollmond am Tage unseres Festes" in Ps. 81, 4. Sie begann בערב, nachdem das Tageslicht völlig geschwunden war. Das hing mit dem Wesen der Feier zusammen. Der Herr ging in der Nacht des Elendes seines Volkes als Sonne des Heiles auf. Die Nacht bedeutete die Aegyptische Bedrängniß, als Vorbild aller Bedrängniß, welche das Volk

Gottes von der Welt zu erdulden hatte. Hat die Nacht nun hier keine chronologische Bedeutung, so muß sie symbolisch bedeutsam seyn. Was sie bedeutet, von dem Momente an bedeutet, da Judas weggegangen ist — bis dahin war sie zwar auch schon vorhanden gewesen, aber erst mit diesem Momente gewann sie Bedeutung — das ergibt sich aus dem, was schon zu C. 9, 4. 5. 11, 9. 10 bemerkt wurde. Im Einklange mit der Symbolik des Passafestes bezeichnet die Nacht die dunkle Leidenszeit für Christum und für die Seinen, die mit dem Weggange des Judas ihren Anfang nimmt.

## V. 31—38.

Mit dem Weggange des Judas begann die tiefe Erniedrigung Christi. Es galt vor Allem die Jünger gegen die Versuchung, die daraus hervorging zu stärken. Jesus thut dies, indem er in V. 31. 32 darauf hinweist, daß Leid und Erniedrigung für ihn nur ein kurzer Durchgangspunct ist zu der höchsten Verherrlichung.

V. 31. „Da er nun hinausgegangen, spricht Jesus: jetzt ist der Menschensohn verherrlicht und Gott ist verherrlicht in ihm. V. 32. Wenn Gott verherrlicht ward in ihm, so wird auch Gott ihn verherrlichen in sich selbst, und wird ihn bald verherrlichen.“ Daß ἐδοξάσθη in V. 31 sich auf eine wirklich schon vergangene Thatsache bezieht, nicht auf eine anticipirte (nach Mehreren das Leiden Christi, welches aber nie unter den Gesichtspunct der Verherrlichung gestellt wird, nach Anderen der Stand der Erhöhung) zeigt das εἰ ἐδοξάσθη in V. 32. Das Verhältniß beider V. zu einander wird völlig unbegreiflich, wenn man verkennt, daß in V. 31 von einer vollendeten Thatsache die Rede ist, in V. 32 von einer Folge, die sich daraus entwickeln soll. Der Menschensohn ist verherrlicht worden durch Alles was er gethan hat so lange es Tag war, C. 9, 4. Mit dem Weggange des Judas und dem damit verbundnen Anbrechen der Nacht, da Niemand wirken kann 9, 4. 11, 10. 13, 30, ist dieser Cursus abgeschlossen und ein neuer bricht an, ein solcher aber, der mit dem

früheren in inniger Verbindung steht. Auf die Verherrlichung des Vaters durch den Sohn folgt nun die Verherrlichung des Sohnes durch den Vater. — Auf die Verherrlichung des Menschensohnes durch seine Thaten bezieht sich auch das ἐδόξασα C. 12, 28. Dem δοξάσω dort entspricht hier V. 32. Nach C. 11, 4 hat die Krankheit des Lazarus den Zweck, daß der Sohn Gottes dadurch verherrlicht werde. Gradezu einen Commentar über unsere beiden V. haben wir in C. 17, 4. 5. Danach kann die Verherrlichung des Menschensohnes nur in der Vollendung seines Werkes auf Erden bestehen, in den Thaten, wodurch er zugleich seine und Gottes Herrlichkeit offenbarte, vgl. zu C. 2, 11. — Ueberall wo des Menschensohnes gedacht wird, steht der Sohn Gottes im Hintergrunde, nach dem Vorgange der Grundstelle bei Daniel, vgl. zu 1, 52. Die Verherrlichung stellt eben den verborgnen Hintergrund ins Licht. — Daß ἐν αὐτῷ nicht durch ihn, sondern in ihm bedeutet, zeigt schon das correspondirende ἐν ἑαυτῷ in V. 32. Da der Menschensohn der in menschlicher Gestalt erschienene Gottessohn ist, die Offenbarung Gottes im Fleische, so ist in ihm zugleich Gott verherrlicht, vgl. zu C. 11, 4.

In Bezug auf das εἰ in V. 32 gilt was schon zu C. 7, 4 bemerkt wurde. Es ist nachdrücklicher wie das da, es weist darauf hin, daß das Eine so zu sagen nach logischer Nothwendigkeit das Andere nach sich ziehen muß. In 1 Sam. 2, 30: „die mich ehren will ich ehren" haben wir den Satz, auf welchem das argumentirende wenn hier ruht. Wie das Besondere hier auf dieser allgemeinen Grundlage sich erhebt, so kann wieder aus dem Besonderen hier ein allgemeiner Satz entnommen werden, der sehr geeignet ist den Eifer zu beleben, daß wir die Ehre Gottes zum Ziele alles unseres Strebens auf Erden machen. Es liegt aber für die Jünger hier noch eine noch directere und kräftigere Ermuthigung vor. Wird Christus in die Herrlichkeit Gottes aufgenommen, so sind zugleich seine Jünger geborgen, steht Ihm die Fülle der Allmacht zu Gebote, so dürfen sie nicht zagen, wenn sich auch die ganze Welt wider sie erhebt. Wie Jesu Verherrlichung den Seinen zu Gute kommt, das wird in 14, 12f. ausgeführt. — Die durch Gott Christo zu gewährende Verherrlichung

beginnt mit der Auferstehung und vollendet sich mit dem Sitzen Christi zur Rechten Gottes, mit allen damit verbundenen Vollmachten und Machtäußerungen. — Ἐν ἑαυτῷ, in sich selbst, ist stärker wie παρὰ σεαυτῷ, bei dir selbst, in C. 17, 5. Das letztere könnte auch von dem Arianischen Christus ausgesagt werden. Ἐν ἑαυτῷ führt auf das gleicher Gott von Macht und Ehren, weist darauf hin, daß der Sohn in den Kreis des Vaters selbst aufgenommen werden soll. In der Apocalypse correspondirt dem ἐν ἑαυτῷ das Lamm inmitten des Thrones in C. 7, 17. Ist während des Erdenlebens Christi das Verhältniß des Vaters zu ihm nicht ein solches des bloßen Beistandes gewesen, hat sich vielmehr in ihm Gott dargestellt, V. 31, ist er in dem Vater gewesen und der Vater in ihm, C. 14, 10. 11, so kann auch in der Herrlichkeit kein bloßes neben stattfinden, sondern Christus wird in die göttliche Herrlichkeit selbst aufgenommen. Die Gemeinschaft des Wesens, welche sich in dem Ersteren kund gab, muß auch das Letztere zur Folge haben. — „Und er wird ihn sogleich verherrlichen": unmittelbar nach dem Tode, nicht erst in ungewisser Ferne, so daß eine Zwischenzeit einträte, in der seine Jünger sich selbst überlassen sind.

V. 33. „Kindlein, ich bin nur noch kurze Zeit bei euch. Ihr werdet mich suchen, und wie ich zu den Juden sagte: wohin ich gehe, dahin könnt ihr nicht kommen, also sage ich auch euch jetzt." Von der Betrachtung seiner Herrlichkeit steigt Jesus herab zu seinen Jüngern. Was er hier zu ihnen spricht, bildet die Unterlage für die ernste Ermahnung in V. 34. 35. Er will durch die Hinweisung auf die nahe bevorstehende Trennung die Gemüther weich und empfänglich stimmen, daß sie diese Ermahnung aufnehmen und tief in sich schließen. Was er ihnen noch beim Scheiden so nachdrücklich ans Herz gelegt, als seine letzte Bitte, das werden sie doch nimmer außer Acht lassen. Durch diese Ermahnung erhält das letzte Mal seinen Schluß. Mit lieblosem Streite hat es begonnen, in die Ermahnung zur Liebe läuft es aus. — Es ist angemessen, daß Jesus, da er seine Jünger zur Liebe ermahnen will, selbst sich der zärtlichsten Anrede an sie bedient, τεκνία, die sonst bei allen Evangelisten nicht vorkommt —

τέκνα nur einmal Mc. 10, 24, vgl. Matth. 9, 2. Mc. 2, 5; hier redet er sie noch zärtlicher an (vgl. παιδία C. 21, 5) — die aber in dem ersten Briefe des Johannes einen lebhaften Nachhall gefunden hat, um so angemessener da Jesus seinem Gebote der Liebe die Grundlage gibt: wie ich Euch geliebt habe. — „Ihr werdet mich suchen": besonders in den Zeiten schwerer Anfechtung und Trübsal. Dies Wort und ebenso die Parallelisirung mit dem, was Jesus zu den Juden gesprochen, vgl. 7, 33. 34. 8, 21, weist darauf hin, daß auch für die Jünger und für die wahrhaftigen Glieder der Kirche das Aufhören der leibhaftigen Gegenwart Jesu traurig und schwer zu tragen ist. Christus ist den Juden unzugänglich, so ist er es gewissermaßen auch seinen Jüngern, bis der Einzelne zu ihm aufgenommen wird in die himmlische Herrlichkeit und bis er endlich in sichtbarer Gestalt wiederkommt, vgl. Apgsch. 1, 11. Allerdings läßt Jesus die Seinen nicht Waisen seyn, er kommt zu ihnen durch seinen Paraklet, er ist bei ihnen alle Tage, wo zwei oder drei versammelt sind in seinem Namen, da ist er mitten unter ihnen. Aber das kann doch für seine leibhaftige Gegenwart keinen vollen Ersatz gewähren, das kann nicht hindern, daß Christus als ein solcher erscheint, der weggezogen, ἀποδημῶν Matth. 25, 14, daß sie in der Zwischenzeit bis zu seiner Wiederkunft begehren einen der Tage des Menschensohnes zu sehen, Luc. 17, 22, daß während dieser ganzen Zeit die Wehmuth die legitime Grundstimmung der Christen ist. Es ist ihnen aber heilsam, daß es also ist. Der ringende Glaube wird dadurch mächtig hervorgerufen, vgl. C. 20, 29, und damit die beste Vorbereitung auf das dereinstige Schauen gegeben. — Jesus sagt: ich bin nur noch ein wenig bei euch. Dies ist auf die kurze Frist bis zur Gefangennehmung zu beziehen. Der Verkehr des Auferstandenen mit seinen Jüngern war schon von dem früheren wesentlich verschieden, leitete schon herüber zu der ganz dem Gebiete des Geistes angehörenden Weise des Verkehres nach der Himmelfahrt. — Es ist hier die einzige Stelle, wo Jesus zu seinen Jüngern von den Juden redet. Sonst gebraucht er diese Bezeichnung nur in dem Gespräche mit der Samariterin, mit Caiphas, mit Pilatus. Wir haben hier den

Keim des Johanneischen Sprachgebrauches, vgl. zu 1, 19. Grade hier, nach Einsetzung des Sacramentes des N. B., vor der Erwähnung des neuen Gebotes, und in einer scharfen Entgegensetzung der Jünger Jesu und seiner Feinde ist diese Bezeichnung an ihrer Stelle. Wie streng Johannes zwischen seinen eignen Worten und den Worten Christi scheidet, das kann man daraus lernen, daß der Juden mit Ausnahme unserer Stelle nur da gedacht wird, wo er selbst redend auftritt.

V. 34. „Ein neu Gebot gebe ich euch, daß ihr euch einander liebet; wie ich euch geliebt habe, daß ihr auch einander liebet. V. 35. Daran werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger seyd, wenn ihr Liebe habt unter einander." Es ist ein willkürlich eingeschobener Gedanke, daß die Liebe der Jünger untereinander gleichsam zum Ersatze dienen sollte für die leibhaftige Anwesenheit Christi. Den wirklichen Zusammenhang mit V. 33 haben wir bereits entwickelt. V. 33 bereitet nur den Boden für die hier zu streuende Aussaat. Auch würde es irrig seyn, wenn man das neue Gebot hier für das neutestamentliche Hauptgebot halten wollte, wie Ewald bemerkt: „dasselbe einzige neue Gebot, welches das N. T. wie eine nothwendige Ergänzung der zehn Grundgebote des A. T. bringt." Das erste und große Gebot ist auch unter dem N. B. das der Liebe Gottes. Daß grade die Bruderliebe hier so stark hervorgehoben wird, hat seinen Grund in dem vorangegangenen Streite der Jünger. Mit vollem Rechte bemerkt Knapp in der Abh. de novo praecepto Christi in Bd. 1 der opusc., es liege hier ein stillschweigender Tadel der Jünger vor, die dieser Liebespflicht wenig genügt hatten. Was sie, da Christus unter ihnen war, unterließen, das sollen sie nachdem er geschieden um so eifriger thun. Die Vergleichung der Aeußerung Christi in V. 15, die in offenbarer Beziehung auf die φιλονεικία der Jünger steht, zeigt daß auch hier diese Beziehung im Hintergrunde ist. — Als neuen Gesetzgeber kündigte schon das A. T. Christum an, Jes. 2, 3. 42, 4. Der Unterschied Christi von Moses auf diesem Gebiete tritt darin hervor, daß Christus hier selbstständig als Gesetzgeber auftritt, während Moses seine Gesetze gewöhnlich auf Jehova zurückführt und sich

nur als Vermittler darstellt. In gewissem Sinne sind alle Gebote des N. T. alt. Das Gesetz des alten Testamentes hat ewige Geltung und gehört der Gemeinde des N. B. nicht weniger an wie der des A. B., vgl. Matth. 5, 17—20. In gewissem Sinne sind alle Gebote des N. T. neu. Auch das erste und vornehmste Gebot des A. T., das Gebot der Gottesliebe, strahlt in neuem Glanze, seit Christus uns den Vater nahe gebracht und durch die Offenbarung seiner Liebe den Grund zu unserer Liebe gelegt hat. Es war den Jüngern als ob sie dies Gebot noch nie vernommen. Auch das Gebot der Liebe des Nächsten war unter dem A. B. in solcher Klarheit und Schärfe hingestellt, daß es rein als Gebot betrachtet nicht überboten werden kann. Den Nächsten zu lieben wie sich selbst, 3 Mos. 19, 18, das gilt unter dem N. B. grade so wie unter dem A. B., Mc. 12, 31. Matth. 22, 39. Dennoch aber ist dies Gebot in gewissem Sinne ein neues. Zuerst, es hat in der Liebe Christi eine neue Fundamentirung erhalten. Dem Rathen der Ausleger, worin die Neuheit des Gebotes besteht, hat Christus vorgebeugt indem er das καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς hinzufügt. Christus stellt das Gebot als ein neues hin, nachdem diese Fundamentirung zum Abschlusse gelangt ist und der Abschied von den Jüngern bevorsteht, vgl. V. 33. Zweitens, im innigen Zusammenhang mit der neuen Fundamentirung steht die neue Abgränzung des Kreises der Liebe. Im A. T. ist der Nächste nach grammatisch historischer Auslegung der Mitgenosse des am Sinai geschlossenen Bundes, der Theilnehmer an den alttestamentlichen Bundesgnaden, im N. T. ist es der Theilnehmer an dem durch Christum vermittelten Bunde — das neue Gebot hier correspondirt dem neuen Bunde, von dem Christus bei der Einsetzung des Abendmales geredet hatte — der Theilnehmer an seiner Erlösung, der Mitgenosse seiner Liebe. Das ist ein Verhältniß, welches vor Christo noch nicht in der Welt gewesen, unter allen Banden der Liebe das innigste. — Ἀλλήλους geht auf die wahren Jünger Christi, ἐμοὶ μαθηταί V. 35. Zunächst sind die Apostel gemeint. Diese aber sind die Repräsentanten der Gläubigen, vgl. C. 17, 11. Was aber zunächst nur in Bezug auf das engere Band der christlichen Bruder-

liebe gilt, das enthält indirect zugleich die Verpflichtung zur allgemeinen Menschenliebe in sich, so gewiß als die Liebe Christi zu den Seinen, welche uns zur Nachahmung vorgestellt ist, auf der Grundlage seiner allgemeinen Liebe zu der Welt ruht. Auch den Fremden sollte man schon unter dem A. B. lieben wie sich selbst, das zeigt daß die Pharisäische Ausbeutung des Gebots der Nächstenliebe, was allerdings dem Buchstaben nach nur auf das Verhältniß zu den Mitisraeliten geht, im Interesse der Lieblosigkeit nicht im Sinne des Gesetzgebers war. Sollen wir den christlichen Bruder lieben wie Christus ihn liebt, so sollen wir auch alle Menschen lieben, weil Christus sie liebt und für sie gestorben ist. Dennoch aber ist die Verletzung der Bruderliebe eine noch schwerere Verschuldung, wie die Verletzung der allgemeinen Menschenliebe. Das Maß der Verschuldung richtet sich nach dem Maße der Größe der Liebe Christi. — Das Gebot wird zuerst nackt hingestellt und dann nach gegebener Begründung wiederholt mit eingeschobenem καί, das sich auf die Begründung bezieht: ἵνα, καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς, καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους. Die Versetzung des ἵνα darf an dieser einfachen und auch durch die Vergleichung von V. 15 empfohlenen Auffassung nicht irre machen. Sie kommt auch sonst vielfach vor z. B. in V. 29 und 2 Joh. 6. — Zu V. 35 ist Apgsch. 4, 32 zu vergleichen, und was die Heiden von den Christen bei Tertullian in dem Apologet. C. 39 sagen: „Siehe wie sie sich untereinander lieben."

V. 36. „Spricht zu ihm Petrus: Herr wohin gehst du? Antwortete ihm Jesus: Wohin ich gehe, kannst du mir jetzt nicht folgen, hernach aber wirst du mir folgen." Was Jesus von der Liebe gesagt hatte, war Petrus gewiß tief zu Herzen gegangen, um so mehr als er an dem Streite, der diese Ermahnung hervorgerufen, einen bedeutenden Antheil genommen. Aber es ist doch etwas in der Rede Christi, was ihn noch tiefer ergreift, Christus hatte von seinem baldigen Weggange gesprochen. Darüber möchte er weitere Klarheit haben und zwar wie aus der Antwort Christi erhellt, um thätig einzugreifen, und sein Schicksal mit dem Christi zu verbinden: wo gehst du hin? gehst du zum Tode, so werde ich mit dir gehen, vgl. das Wort des Thomas in C. 11, 16, und

was Elisa in 2 Kön. 2, 4. 6 zu Elias spricht: „so wahr der Herr lebt, ich werde dich nicht verlassen." — Das nicht können in der Antwort Jesu hat psychologischen Grund. Ehe Petrus für Christum sterben konnte, mußte Christus für ihn gestorben seyn, und durch seinen Tod für die Seinen den Geist erworben haben, der u. A. auch ein Geist der Stärke ist, August.: quid festinas Petre? nondum te suo spiritu solidavit Petra. Es waren auch noch andere Gründe des Nichtkönnens vorhanden. Nach Gottes Rathschlusse sollte Petrus ehe er seinem Meister im Tode folgte, erst seine Brüder stärken und die Lämmer Christi weiden. Daß aber hier das Können psychologisch gemeint ist, erhellt außer der Antwort des Petrus auch aus der Vergleichung des Matth. An das: du kannst mir nicht folgen hier, schließt sich da an: „ihr alle werdet euch an mir ärgern in dieser Nacht."

V. 37. „Spricht zu ihm Petrus: Herr, warum kann ich dir nicht jetzt folgen? mein Leben will ich für dich einsetzen." Hand in Hand damit, daß Petrus Christo nicht folgen kann, geht, daß er sich selbst noch nicht recht kennt, daß er seine Kraft zu hoch anschlägt. Die rechte Selbsterkenntniß konnte ihm nur mit der Ausgießung des Heiligen Geistes zu Theil werden. Der Geist erforscht alle Dinge, die Tiefen der Gottheit und die Tiefen des eigenen Herzens. Dennoch aber gleicht Petrus dem jungen Adler, der die Schwingen bereits regt. Aus solchem Stoffe werden die Märtyrer gebildet, wenn der Vollbesitz des Heiligen Geistes hinzutritt. Der Geist ist schon willig, wenn auch das Fleisch noch schwach ist, die Kraft ist klein, der Will ist gut, August.: quid in animo ejus esset cupiditatis videbat, quid virium non videbat.

V. 38. „Jesus antwortete ihm: dein Leben willst du für mich einsetzen? wahrlich wahrlich sage ich dir, der Hahn wird nicht krähen bis du mich dreimal verläugnet hast." Indem Jesus dem Petrus seine noch vorhandene Schwäche aufdeckt, gewährt er ihm zugleich das Mittel des Wiederaufstehens, wenn der Fall geschehen ist, durch den er zu tieferer Selbsterkenntniß geführt werden soll. Dieser Fall selbst war ein Beweis der göttlichen Allwissenheit seines Meisters und mußte ihm also zur

Stärkung des Glaubens gereichen. Wie er den Hahnenschrei hörte, mußte er sich des Wortes Christi erinnern.

V. 36—38 schließen sich mit dem, was über denselben Vorgang bei den ersten Evangelisten vorkommt, trefflich zusammen. Wir haben hier in V. 36 den Ausgangspunct der ganzen Verhandlung, der in den ersten Evangelien fehlt. Die Frage des Petrus hier bezieht sich auf die von den Vorgängern nicht mitgetheilte Rede des Herrn unmittelbar nach dem Weggange des Judas. An die Antwort Jesu hier: wohin ich gehe, dahin kannst du mir nicht folgen, hernach aber wirst du mir folgen, schließt sich V. 31. 32 bei Matthäus an. Daß die Antwort auch dort von Petrus ausgeht, paßt trefflich dazu, daß nach Johannes zunächst an diesen die Rede Christi gerichtet ist. Den ersten Theil dieser Antwort theilt Johannes mit, den zweiten Matthäus in V. 33. Die Antwort Jesu ergänzt Johannes durch das vorausgeschickte: „du wirst dein Leben für mich einsetzen?" Was Petrus erwidert, hat schon Matthäus berichtet, daher Johannes es hier ausläßt. — In der Zeitbestimmung findet kein wesentlicher Unterschied zwischen Johannes und Matthäus statt. Das τότε bei dem letzteren, in seiner Beziehung auf das καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν läßt uns in der Zeit zwischen dem Lobgesange, mit dem das Passa begonnen wurde, und der Ankunft am Oelberge freien Spielraum und bringt nur diejenigen in Verlegenheit, welche den Weggang des Judas, an den sich V. 31—38 bei Johannes unmittelbar anschließt, vor die Einsetzung des Abendmals und den sich daran anschließenden Lobgesang setzen.

Marcus schließt sich eng an Matthäus an und gibt nur was der Herr vom Hahnenschrei gesagt in etwas ausgeführterer Gestalt.

Die Anrede des Herrn an Petrus bei Lucas C. 22, 31. 32 bildet die Fortsetzung zu Matth. V. 31. 32. Daß Petrus neben dem von Matth. und Johannes Angeführten auch noch das Wort sprach: „Herr, ich bin bereit mit dir in Gefängniß und Tod zu gehen" ist der Lebhaftigkeit seines Characters und Affectes angemessen. Er kann sich selbst nicht genug thun in der Ver-

sicherung seiner unbedingten Opferwilligkeit, um so weniger, da in seinem tiefsten Inneren eine leise Stimme sich hören läßt, die ihm zuruft, daß er die Kraft dazu nicht besitzt. Diese Stimme will er zum Schweigen bringen. Der dreifachen Versicherung seiner Opferfreudigkeit (Joh.: κύριε διατί οὐ δύναμαί σοι ἀκολουθῆσαι, τὴν ψυχήν μου ὑπὲρ σοῦ θήσω, Matth.: εἰ πάντες σκανδαλισθήσονται ἐν σοὶ, ἐγὼ οὐδέποτε σκανδαλισθήσομαι, Lucas: κύριε μετὰ σοῦ ἕτοιμός εἰμι καὶ εἰς φυλακὴν καὶ εἰς θάνατον πορεύεσθαι) entspricht die dreifache Verläugnung in der Antwort des Herrn und in der Geschichte. Dieselbe Häufung der Betheurungen finden wir nachher bei ihm bei der Verläugnung Matth. 26, 74.



Druck von J. F. Starcke in Berlin.